00072671

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
Town Hall, Bombay.

Digitized with financial assistance from
Observer Research Foundation
on 17 May, 2019

O
190
ArnlLog
72671

00072671

72671

B 1737

AVIS.

LA naiſſance de ce petit Ouvrage eſt due entiérement au hazard, & plutôt à une eſpece de divertiſſement, qu'à un deſſein ſérieux. Une perſonne de condition entretenant un jeune Seigneur *, qui, dans un âge peu avancé, faiſoit paroître beaucoup de ſolidité & de pénétration d'eſprit, lui dit qu'étant jeune, il avoit trouvé un homme qui l'avoit rendu en quinze jours capable de répondre d'une partie de la Logique. Ce diſcours donna occaſion à une autre perſonne qui étoit préſente, & qui n'avoit pas grande eſtime de cette ſcience, de répondre en riant que ſi Monſieur . . .

* M. Honoré d'Albert, Duc de Chevreuſe.

vouloit en prendre la peine, on s'engageroit bien de lui apprendre en quatre ou cinq jours tout ce qu'il y avoit d'utile dans la Logique. Cette proposition faite en l'air, ayant servi quelque tems d'entretien, on se résolut d'en faire l'essai ; mais, comme on ne jugea pas les Logiques ordinaires assez courtes, ni assez nettes, on eut la pensée d'en faire un petit abrégé qui ne fût que pour lui.

C'est l'unique vue qu'on avoit, lorsqu'on commença d'y travailler, & on ne pensoit pas y employer plus d'un jour; mais, quand on voulut s'y appliquer, il vint dans l'esprit tant de réflexions nouvelles, qu'on fut obligé de les écrire, pour s'en décharger : ainsi, au lieu d'un jour, on y en employa quatre ou cinq, pendant lesquels on forma le corps de cette Logique, à laquelle on a depuis ajouté diverses choses.

Or, quoiqu'on ait embrassé beaucoup plus de matieres qu'on ne s'é-

toit engagé de faire d'abord, néanmoins l'essai en réussit comme on se l'étoit promis ; car ce jeune Seigneur l'ayant lui-même réduite en quatre Tables, il en apprit facilement une par jour, sans même qu'il eût presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vrai qu'on ne doit pas espérer que d'autres que lui y entrent avec la même facilité ; son esprit étant tout-à-fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendent de l'intelligence.

Voilà la rencontre qui a produit cet Ouvrage : mais, quelque sentiment qu'on en ait, on ne peut, au moins avec justice, en désapprouver l'impression, puisqu'elle a été plutôt forcée que volontaire : car plusieurs personnes en ayant tiré des copies manuscrites, ce qu'on sait assez ne pouvoir se faire, sans qu'il s'y glisse beaucoup de fautes ; on a eu avis que les Libraires se disposoient à l'imprimer : de sorte qu'on a jugé plus à propos de le donner

au Public correct & entier, que de permettre qu'on l'imprimât sur des copies défectueuses : mais c'est aussi ce qui a obligé d'y faire diverses additions, qui l'ont augmenté de près d'un tiers, parce qu'on a cru qu'on devoit étendre ces vues plus loin qu'on n'avoit fait en ce premier essai. C'est le sujet du discours suivant, où l'on explique la fin qu'on s'y est proposée, & la raison des matieres qu'on y a traitées.

On y a fait encore d'autres additions importantes, dont l'occasion a été que les Ministres se sont plaints de quelques remarques qu'on y avoit faites ; ce qui a obligé d'éclaircir & de soutenir les endroits qu'ils ont voulu attaquer. On verra, par ces éclaircissemens, que la raison & la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source, & que l'on ne sauroit guères s'éloigner de l'une, sans s'écarter de l'autre : mais, quoique ce soient des contestations Théologiques, qui ont

donné lieu à ces additions, elles ne ſont pas moins propres, ni moins naturelles à la Logique; & l'on auroit pu les faire, quand il n'y auroit jamais eu de Miniſtres au monde qui auroient voulu obſcurcir les vérités de la foi par de fauſſes ſubtilités.

TABLE

Des Discours & Chapitres.

PREMIER DISCOURS,

Où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle Logique. Page xv

SECOND DISCOURS,

Contenant la réponse aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique. xxxij

La Logique, ou l'Art de penser. 1

PREMIERE PARTIE,

Contenant les réflexions sur les idées, ou sur la premiere action de l'esprit qui s'appelle *concevoir.*

CHAPITRE I.

Des idées selon leur nature & leur origine. 5

CHAP. II. *Des idées considérées selon leurs objets.* 15

CHAP. III. *Des dix Catégories d'Aristote.* 19

CHAP. IV. *Des idées des choses, & des idées des signes.* 23

CHAP. V. *Des idées considérées selon leur composition ou simplicité, où il est parlé de la maniere*

de connoître par abstraction ou précision. 26
CHAP. VI. *Des idées considérées selon leur généralité, particularité & singularité.* 29
CHAP. VII. *Des cinq sortes d'idées universelles; genres, especes, différences, propres, accidens.* 32
CHAP. VIII. *Des termes complexes, & de leur universalité ou particularité.* 39
CHAP. IX. *De la clarté & distinction des idées, & de leur obscurité & confusion.* 47
CHAP. X. *Quelques exemples de ces idées confuses & obscures, tirés de la Morale.* 57
CHAP. XI. *D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.* 66
CHAP. XII. *Du remede à la confusion qui naît dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots; où il est parlé de la nécessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert, & de la différence de la définition des choses d'avec la définition des noms.* 70
CHAP. XIII. *Observations importantes touchant la définition des noms.* 76
CHAP. XIV. *D'une autre sorte de définitions de noms, par lesquelles on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.* 81
CHAP. XV. *Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots.* 89

SECONDE PARTIE

Contenant les réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugemens.

CHAPITRE I.

DEs mots par rapport aux propositions. 94
CHAP. II. *Du Verbe.* 102
CHAP. III. *Ce que c'est qu'une proposition : & des quatre sortes de propositions.* 109
CHAP. IV. *De l'opposition entre les propositions qui ont même sujet & même attribut.* 113
CHAP. V. *Des propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.* 116
CHAP. VI. *De la nature des propositions incidentes, qui font partie des propositions complexes.* 120
CHAP. VII. *De la fausseté qui peut se trouver dans les termes complexes, & dans les propositions incidentes.* 125
CHAP. VIII. *Des propositions complexes selon l'affirmation ou la négation, & d'une espece de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent* modales. 130
CHAP. IX. *Des diverses sortes de propositions composées.* 133
CH. X. *Des propositions composées dans le sens.* 141
CHAP. XI. *Observations pour reconnoître dans quelques propositions exprimées d'une maniere moins ordinaire, quel en est le sujet & quel en est l'attribut.* 150

CHAP. XII. *Des sujets confus, équivalens à deux sujets.* 153
CHAP. XIII. *Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles, ou particulieres.* 157
CHAP. XIV. *Des propositions où l'on donne aux signes le nom des choses.* 166
CHAP. XV. *Des deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la Division & la Définition, & premiérement de la Division.* 173
CHAP. XVI. *De la définition qu'on appelle définition de choses.* 178
CHAP. XVII. *De la conversion des propositions, où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la négation, dont cette conversion dépend, & premiérement de la nature de l'affirmation.* 183
CHAP. XVIII. *De la conversion des propositions affirmatives.* 186
CHAP. XIX. *De la nature des propositions négatives.* 189
CHAP. XX. *De la conversion des propositions négatives.* 191

TROISIEME PARTIE.

Du Raisonnement.

CHAPITRE I.

De la nature du raisonnement, & des diverses especes qu'il peut y en avoir. 194
CHAP. II. *Division des syllogismes en simples & en conjonctifs, & des simples en incomplexes & en complexes.* 197
CHAP. III. *Regles générales des syllogismes simples incomplexes.* 199

CHAP. IV. *Des figures & des modes des syllogismes en général. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.* 206
CHAP. V. *Regles, modes & fondemens de la premiere figure.* 210
CHAP. VI. *Regles, modes & fondemens de la seconde figure.* 214
CHAP. VII. *Regles, modes & fondemens de la troisieme figure.* 217
CHAP. VIII. *Des modes de la quatrieme figure.* 220
CHAP. IX. *Des syllogismes complexes, & comment on peut les réduire aux syllogismes communs, & en juger par les mêmes regles.* 223
CHAP. X. *Principe général, par lequel, sans aucune réduction aux figures & aux modes, on peut juger de la bonté, ou du défaut de tout syllogisme.* 232
CHAP. XI. *Application de ce principe général à plusieurs syllogismes qui paroissent embarrassés.* 236
CHAP. XII. *Des syllogismes conjonctifs.* 240
CHAP. XIII. *Des syllogismes dont la conclusion est conditionnelle.* 247
CHAP. XIV. *Des enthymêmes, & des sentences enthymématiques.* 252
CHAP. XV. *Des syllogismes composés de plus de trois propositions.* 254
CHAP. XVI. *Des Dilemmes.* 257
CHAP. XVII. *Des Lieux, ou de la méthode de trouver des argumens. Combien cette méthode est de peu d'usage.* 261
CHAP. XVIII. *Division des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique & de Métaphysique.* 267
CHAP. XIX. *Des diverses manieres de mal raisonner, que l'on appelle sophismes.* 274
CHAP. XX. *Des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, & dans les discours ordinaires.* 299

QUATRIEME PARTIE.

De la Méthode.

CHAPITRE I.

DE la ſcience. Qu'il y en a. Que les choſes que l'on connoît par l'eſprit ſont plus certaines que ce que l'on connoît par les ſens. Qu'il y a des choſes que l'eſprit humain eſt incapable de ſavoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire. 341

CHAP. II. *De deux ſortes de Méthodes, Analyſe & Synthese. Exemple de l'Analyſe.* 352

CHAP. III. *De la méthode de compoſition, & particuliérement de celle qu'obſervent les Géometres.* 362

CHAP. IV. *Explication plus particuliere de ces regles, & premiérement de celles qui regardent les définitions.* 365

CHAP. V. *Que les Géometres ſemblent n'avoir pas toujours bien compris la différence qu'il y a entre la définition des mots, & la définition des choſes.* 371

CHAP. VI. *Des regles qui regardent les axiomes, c'eſt-à-dire, les propoſitions claires & évidentes par elles-mêmes.* 374

CHAP. VII. *Quelques axiomes importans, & qui peuvent ſervir de principes à de grandes vérités.* 382

CHAP. VIII. *Des regles qui regardent les démonſtrations.* 385

CHAP. IX. *De quelques défauts qui ſe rencontrent d'ordinaire dans la méthode des Géometres.* 388

CHAP. X. *Réponse à ce que disent les Geometres sur ce sujet.* 395
CHAP. XI. *La méthode des sciences réduite à huit regles principales.* 398
CHAP. XII. *De ce que nous connoissons par la foi, soit humaine, soit divine.* 400
CHAP. XIII. *Quelques regles pour bien conduire sa raison dans la croyance des événemens qui dépendent de la foi humaine.* 404
CHAP. XIV. *Application de la regle précédente à la croyance des miracles.* 409
CHAP. XV. *Autre remarque sur le même sujet de la croyance des événemens.* 417
CHAP. XVI. *Du jugement que l'on doit faire des accidens futurs.* 422

Fin de la Table des Chapitres.

PREMIER DISCOURS,

Où l'on fait voir le deſſein de cette nouvelle Logique.

IL n'y a rien de plus eſtimable que le bon ſens & la juſteſſe de l'eſprit dans le diſcernement du vrai & du faux. Toutes les - autres qualités d'eſprit ont des uſages bornés ; mais l'exactitude de la raiſon eſt généralement utile dans toutes les parties & dans tous les emplois de la vie. Ce n'eſt pas ſeulement dans les ſciences qu'il eſt difficile de diſtinguer la vérité de l'erreur ; mais auſſi dans la plupart des ſujets dont les hommes parlent, & des affaires qu'ils traitent. Il y a preſque par-tout des routes différentes, les unes vraies, les autres fauſſes ; & c'eſt à la raiſon d'en faire le choix. Ceux qui choiſiſſent bien, ſont ceux qui ont l'eſprit juſte ; ceux qui prennent le mauvais parti, ſont ceux qui ont l'eſprit faux ; & c'eſt la premiere & la plus importante différence qu'on peut mettre entre les qualités de l'eſprit des hommes.

Ainſi la principale application qu'on devroit avoir, ſeroit de former ſon jugement, & de le rendre auſſi exact qu'il peut l'être ; & c'eſt à quoi devroit tendre la plus grande partie de

nos études. On se sert de la raison comme a un instrument pour acquérir les sciences, & on devroit se servir, au contraire, des sciences comme d'un instrument pour perfectionner sa raison; la justesse de l'esprit étant infiniment plus considérable que toutes les connoissances spéculatives, auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus véritables & les plus solides: ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin, & à n'en faire que l'essai & non l'emploi des forces de leur esprit.

Si l'on ne s'y applique dans ce dessein, on ne voit pas que l'étude de ces sciences spéculatives, comme de la Géométrie, de l'Astronomie, & de la Physique, soit autre chose qu'un amusement assez vain, ni qu'elles soient beaucoup plus estimables que l'ignorance de toutes ces choses, qui a au moins cet avantage qu'elle est moins pénible, & qu'elle ne donne pas lieu à la sotte vanité que l'on tire souvent de ces connoissances stériles & infructueuses.

Non-seulement ces sciences ont des recoins & des enfoncemens fort peu utiles; mais elles sont toutes inutiles, si on les considere en elles-mêmes & pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nés pour employer leur tems à mesurer des lignes, à examiner les rapports des angles, à considérer les divers mouvemens de la matiere. Leur esprit est trop grand, leur vie trop courte, leur tems trop précieux pour l'occuper à de si petits objets: mais ils sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans tous leurs discours, dans toutes leurs actions & dans toutes les affaires qu'ils manient; & c'est à quoi ils doivent particuliérement s'exercer & se former.

Ce soin & cette étude est d'autant plus nécessaire, qu'il est étrange combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre par-tout que des esprits faux qui n'ont presque aucun discernement de la vérité, qui prennent toutes choses d'un mauvais biais, qui se paient des plus mauvaises raisons, & qui veulent en payer les autres; qui se laissent emporter par les moindres apparences; qui sont toujours dans l'excès & dans les extrêmités; qui n'ont point de serres pour se tenir fermes dans les vérités qu'ils savent; parce que c'est plutôt le hazard qui les y attache, qu'une solide lumiere : ou qui s'arrêtent, au contraire, à leur sens avec tant d'opiniâtreté, qu'ils n'écoutent rien de ce qui pourroit les détromper; qui décident hardiment ce qu'ils ignorent, ce qu'ils n'entendent pas, & ce que personne n'a peut-être jamais entendu; qui ne font point de différence entre parler & parler, ou qui ne jugent de la vérité des choses que par le ton de la voix : celui qui parle facilement & gravement, a raison; celui qui a quelque peine à s'expliquer, ou qui fait paroître quelque chaleur, a tort. Ils n'en savent pas davantage.

C'est pourquoi il n'y a point d'absurdités si insupportables, qui ne trouvent des approbateurs. Quiconque a dessein de piper le monde est assuré de trouver des personnes qui seront bien aises d'être pipées; & les plus ridicules sottises rencontrent toujours des esprits auxquels elles sont proportionnées. Après que l'on voit tant des gens infatués des folies de l'Astrologie judiciaire, & que des personnes graves traitent cette matiere sérieusement, on ne doit plus s'étonner de rien. Il y a une constellation dans le ciel qu'il a plu à quelques personnes de

nommer Balance, & qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent; la balance est le symbole de la justice : donc ceux qui naîtront sous cette constellation, seront justes & équitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque, qu'on nomme l'un Belier, l'autre Taureau, l'autre Capricorne, & qu'on eût pu aussi-bien appeller Eléphant, Crocodile, & Rhinocéros : le Belier, le Taureau & le Capricorne sont des animaux qui ruminent : donc ceux qui prennent médecine, lorsque la lune est sous ces constellations, sont en danger de la revomir. Quelque extravagans que soient ces raisonnemens, il se trouve des personnes qui les débitent, & d'autres qui s'en laissent persuader.

Cette fausseté d'esprit n'est pas seulement cause des erreurs que l'on mêle dans les sciences, mais aussi de la plupart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injustes, des procès mal fondés, des avis téméraires, des entreprises mal concertées. Il y en a peu qui n'aient leur source dans quelque erreur & dans quelque faute de jugement : de sorte qu'il n'y a point de défaut dont on ait plus d'intérêt de se corriger.

Mais autant que cette correction est souhaitable, autant est-il difficile d'y réussir, parce qu'elle dépend beaucoup de la mesure d'intelligence que nous apportons en naissant. Le sens commun n'est pas une qualité si commune que l'on pense. Il y a une infinité d'esprits grossiers & stupides que l'on ne peut réformer en leur donnant l'intelligence de la vérité, mais en les retenant dans les choses qui sont à leur portée, & en les empêchant de juger de ce qu'ils ne sont pas capables de connoître. Il est vrai néanmoins qu'une grande partie des faux jugemens des hommes ne vient pas de ce principe, &

qu'elle n'eſt cauſée que par la précipitation de l'eſprit, & par le défaut d'attention, qui fait que l'on juge témérairement de ce que l'on ne connoît que confuſément & obſcurément. Le peu d'amour que les hommes ont pour la vérité, fait qu'ils ne ſe mettent pas en peine la plupart du tems de diſtinguer ce qui eſt vrai de ce qui eſt faux. Ils laiſſent entrer dans leur ame toutes ſortes de diſcours & de maximes; ils aiment mieux les ſuppoſer pour véritables, que de les examiner: s'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien; & ainſi ils ſe rempliſſent la mémoire d'une infinité de choſes fauſſes, obſcures & non entendues, & raiſonnent enſuite ſur ces principes, ſans preſque conſidérer, ni ce qu'ils diſent, ni ce qu'ils penſent.

La vanité & la préſomption contribuent encore beaucoup à ce défaut. On croit qu'il y a de la honte à douter & à ignorer; & l'on aime mieux parler & décider au hazard, que de reconnoître qu'on n'eſt pas aſſez informé des choſes pour en porter jugement. Nous ſommes tout pleins d'ignorances & d'erreurs; & cependant on a toutes les peines du monde de tirer de la bouche des hommes cette confeſſion ſi juſte & ſi conforme à leur condition naturelle: je me trompe, & je n'en ſais rien.

Il s'en trouve d'autres, au contraire, qui ayant aſſez de lumiere pour connoître qu'il y a quantité de choſes obſcures & incertaines, & voulant par une autre ſorte de vanité témoigner qu'ils ne ſe laiſſent pas aller à la crédulité populaire, mettent leur gloire à ſoutenir qu'il n'y a rien de certain: ils ſe déchargent ainſi de la peine de les examiner; & ſur ce mauvais principe ils mettent en doute les vérités les plus conſtantes, &

la religion même. C'est la source du Pyrrhonisme, qui est une autre extravagance de l'esprit humain, qui paroissant contraire à la témérité de ceux qui croient tout & décident de tout, vient néanmoins de la même source, qui est le défaut d'attention ; car comme les uns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs, les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la vérité avec le soin nécessaire pour en appercevoir l'évidence. La moindre lueur suffit aux uns pour les persuader de choses très-fausses ; & elle suffit aux autres pour les faire douter des choses les plus certaines : mais dans les uns & dans les autres, c'est le même défaut d'application qui produit des effets si différens.

La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient ; elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejetter celles qui sont fausses, & reconnoître de bonne foi celles qui sont évidentes, sans s'arrêter aux vaines raisons des Pyrrhoniens, qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable que l'on a des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent. Personne ne douta jamais sérieusement s'il y a une terre, un soleil & une lune, ni si le tout est plus grand que sa partie. On peut bien faire dire extérieurement à sa bouche qu'on en doute, parce que l'on peut mentir ; mais on ne peut pas le faire dire à son esprit. Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas une secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent, mais c'est une secte de menteurs. Aussi se contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme on peut le voir dans Montagne, qui a tâché de le renouveller au dernier siecle.

Car, après avoir dit que les Académiciens étoient

différens des Pyrrhoniens, en ce que les Académiciens avouoient qu'il y avoit des choses plus vraisemblables que les autres, ce que les Pyrrhoniens ne vouloient pas reconnoître, il se déclare pour les Pyrrhoniens en ces termes: *L'avis*, dit-il, *des Pyrrhoniens est plus hardi, & quant & quant plus vraisemblable.* Il y a donc des choses plus vraisemblables que les autres : & ce n'est pas pour faire une pointe qu'il parle ainsi ; ce sont des paroles qui lui sont échappées sans y penser, & qui naissent du fond de la nature, que le mensonge des opinions ne peut étouffer.

Mais le mal est que, dans les choses qui ne sont pas si sensibles, ces personnes, qui mettent leur plaisir à douter de tout, empêchent leur esprit de s'appliquer à ce qui pourroit les persuader, ou ne s'y appliquent qu'imparfaitement, & ils tombent par-là dans une incertitude volontaire à l'égard des choses de la Religion, parce que cet état de ténebres qu'ils se procurent, leur est agréable, & leur paroît commode pour appaiser les remords de leur conscience, & pour contenter librement leurs passions.

Ainsi, comme ces déréglemens d'esprit qui paroissent opposés, l'un portant à croire légérement ce qui est obscur & incertain, & l'autre à douter de ce qui est clair & certain, ont néanmoins le même principe, qui est la négligence à se rendre attentif autant qu'il faut pour discerner la vérité; il est visible qu'il faut y remédier de la même sorte, & que l'unique moyen de s'en garantir est d'apporter une attention exacte à nos jugemens & à nos pensées. C'est la seule chose qui soit absolument nécessaire pour se défendre des surprises ; car ce que les Académiciens disoient, qu'il étoit impossible de trouver la vérité, si on n'en avoit des marques, comme on

ne pourroit reconnoître un esclave fugitif qu'on chercheroit, si on n'avoit des signes pour le distinguer des autres au cas qu'on le rencontrât, n'est qu'une vaine subtilité. Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumiere des ténebres, que la lumiere même qui se fait assez sentir; ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnoître la vérité, que la clarté même qui l'environne, & qui se soumet l'esprit & le persuade malgré qu'il en ait; de sorte que toutes les raisons de ces Philosophes ne sont pas plus capables d'empêcher l'ame de se rendre à la vérité, lorsqu'elle en est fortement pénétrée, qu'elles sont capables d'empêcher les yeux de voir, lorsqu'étant ouverts, ils sont frappés par la lumiere du soleil.

Mais, parce que l'esprit se laisse quelquefois abuser par de fausses lueurs, lorsqu'il n'y apporte pas l'attention nécessaire, & qu'il y a bien des choses que l'on ne connoît que par un long & difficile examen; il est certain qu'il seroit utile d'avoir des regles pour s'y conduire de telle sorte, que la recherche de la vérité en fût, & plus facile, & plus sûre; & ces regles, sans doute, ne sont pas impossibles; car puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugemens, & que quelquefois aussi ils ne s'y trompent pas, qu'ils raisonnent tantôt bien & tantôt mal, & qu'après avoir mal raisonné, ils sont capables de reconnoître leur faute; ils peuvent remarquer, en faisant des réflexions sur leurs pensées, quelle méthode ils ont suivie, lorsqu'ils ont bien raisonné, & quelle a été la cause de leur erreur, lorsqu'ils se sont trompés, & former ainsi des regles sur ces réflexions pour éviter à l'avenir d'être surpris.

C'est proprement ce que les Philosophes entre-

prennent, & ſur quoi ils nous font des promeſſes magnifiques. Si on veut les en croire, ils nous fourniſſent dans cette partie qu'ils deſtinent à cet effet, & qu'ils appellent Logique, une lumiere capable de diſſiper toutes les ténebres de notre eſprit ; ils corrigent toutes les erreurs de nos penſées, & ils nous donnent des regles ſi sûres, qu'elles nous conduiſent infailliblement à la vérité ; & ſi néceſſaires tout enſemble, que, ſans elles, il eſt impoſſible de la connoître avec une entiere certitude. Ce ſont les éloges qu'ils donnent eux-mêmes à leurs préceptes. Mais, ſi l'on conſidere ce que l'expérience nous fait voir de l'uſage que ces Philoſophes en font, & dans la Logique, & dans les autres parties de la Philoſophie, on aura beaucoup de ſujet de ſe défier de la vérité de ces promeſſes.

Néanmoins parce qu'il n'eſt pas juſte de rejetter abſolument ce qu'il y a de bon dans la Logique à cauſe de l'abus qu'on peut en faire, & qu'il n'eſt pas vraiſemblable que tant de grands eſprits qui ſe ſont appliqués avec tant de ſoin aux regles du raiſonnement, n'aient rien du tout trouvé de ſolide ; & enfin parce que la coutume a introduit une certaine néceſſité de ſavoir au moins groſſiérement ce que c'eſt que Logique, on a cru que ce ſeroit contribuer quelque choſe à l'utilité publique, que d'en tirer ce qui peut le plus ſervir à former le jugement ; & c'eſt proprement le deſſein qu'on s'eſt propoſé dans cet Ouvrage, en y ajoutant pluſieurs nouvelles réflexions qui ſont venues dans l'eſprit en écrivant, & qui en font la plus grande & peut-être la plus conſidérable partie.

Car il ſemble que les Philoſophes ordinaires ne ſe ſoient guères appliqués qu'à donner des regles des bons & des mauvais raiſonnemens.

Or, quoique l'on ne puisse pas dire que ces regles soient inutiles, puisqu'elles servent quelquefois à découvrir le défaut de certains argumens embarrassés, & à disposer ses pensées d'une maniere plus convaincante ; néanmoins on ne doit pas aussi croire que cette utilité s'étende bien loin ; la plupart des erreurs des hommes ne consistant pas à se laisser tromper par de mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à de faux jugemens dont on tire de mauvaises conséquences. C'est à quoi ceux qui jusqu'ici ont traité de la Logique, ont peu cherché de remedes, & ce qui fait le principal sujet des nouvelles réflexions qu'on trouvera par-tout dans ce livre.

On est obligé néanmoins de reconnoître que ces réflexions qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet Ouvrage, & qu'il en a emprunté quelques-unes des livres d'un célebre Philosophe * de ce siecle, qui a autant de netteté d'esprit, qu'on trouve de confusion dans les autres. On en a aussi tiré quelques autres d'un petit Ecrit non imprimé, qui avoit été fait par feu Monsieur Pascal, & qu'il avoit intitulé, *De l'esprit Géométrique* ; & c'est ce qui est dit dans le Chapitre IX. de la premiere Partie, de la différence des définitions de noms, & des définitions de choses, & les cinq regles qui sont expliquées dans la quatrieme Partie, que l'on y a beaucoup plus étendues qu'elles ne le sont dans cet Ecrit.

Quant à ce qu'on a tiré des livres ordinaires de la Logique, voici ce qu'on y a observé.

Premiérement, on a eu dessein de renfermer

* *Descartes.*

dans

dans celle-ci tout ce qui étoit véritablement utile dans les autres, comme les regles des figures, les divisions des termes & des idées, quelques réflexions sur les propositions. Il y avoit d'autres choses qu'on jugeoit assez inutiles, comme les catégories & les lieux; mais, parce qu'elles étoient courtes, faciles & communes, on n'a pas cru devoir les omettre, en avertissant néanmoins du jugement qu'on doit en faire, afin qu'on ne les crût pas plus utiles qu'elles ne sont.

On a été plus en doute sur certaines matieres assez épineuses & peu utiles, comme les conversions des propositions, la démonstration des regles des figures; mais enfin on s'est résolu de ne pas les retrancher, la difficulté même n'en étant pas entiérement inutile : car il est vrai que, lorsqu'elle ne se termine à la connoissance d'aucune vérité, on a raison de dire, *Stultum est difficiles habere nugas* : mais on ne doit pas l'éviter de même, quand elle mene à quelque chose de vrai, parce qu'il est avantageux de s'exercer à entendre les vérités difficiles.

Il y a des estomacs qui ne peuvent digérer que les viandes légeres & délicates; & il y a de même des esprits qui ne peuvent s'appliquer à comprendre que les vérités faciles, & revêtues des ornemens de l'éloquence. L'une & l'autre est une délicatesse blâmable, ou plutôt une véritable foiblesse. Il faut rendre son esprit capable de découvrir la vérité, lors même qu'elle est cachée & enveloppée, & de la respecter sous quelque forme qu'elle paroisse. Si on ne surmonte cet éloignement & ce dégout, qu'il est facile à tout le monde de concevoir de toutes les choses qui

paroissent un peu subtiles & scholastiques ; on étrécit insensiblement son esprit, & on le rend incapable de comprendre ce qui ne se connoît que par l'enchaînement de plusieurs propositions : & ainsi, quand une vérité dépend de trois ou quatre principes qu'il est nécessaire d'envisager tout à la fois, on s'éblouit, on se rebute, & l'on se prive, par ce moyen, de la connoissance de plusieurs choses utiles ; ce qui est un défaut considérable.

La capacité de l'esprit s'étend & se resserre par l'accoutumance, & c'est à quoi servent principalement les Mathématiques, & généralement toutes les choses difficiles, comme celles dont nous parlons ; car elles donnent une certaine étendue à l'esprit, & elles l'exercent à s'appliquer davantage, & à se tenir plus ferme dans ce qu'il connoît.

Ce sont les raisons qui ont porté à ne pas omettre ces matieres épineuses, & à les traiter même aussi subtilement qu'en aucune autre Logique. Ceux qui n'en seront pas satisfaits peuvent s'en délivrer en ne les lisant pas ; car on a eu soin pour cela de les en avertir à la tête même des Chapitres, afin qu'ils n'aient pas sujet de s'en plaindre, & que s'ils les lisent, ce soit volontairement.

On n'a pas cru aussi devoir s'arrêter au dégout de quelques personnes qui ont en horreur certains termes artificiels qu'on a formés pour retenir plus facilement les diverses manieres de raisonner, comme si c'étoient des mots de magie, & qui font souvent des railleries assez froides sur *baroco* & *baralipton*, comme tenant du caractere de Pédant ; parce que l'on a jugé qu'il y avoit plus de bassesse dans ces railleries que

dans ces mots. La vraie raison & le bon ſens ne permettent pas qu'on traite de ridicule ce qui ne l'eſt point. Or, il n'y a rien de ridicule dans ces termes, pourvu qu'on n'en faſſe pas un trop grand myſtere; & que, comme ils n'ont été faits que pour ſoulager la mémoire, on ne veuille pas les faire paſſer dans l'uſage ordinaire, & dire, par exemple, qu'on va faire un argument en *bocardo*, ou en *felapton*; ce qui ſeroit en effet très-ridicule.

On abuſe quelquefois beaucoup de ce reproche de pédanterie, & ſouvent on y tombe en l'attribuant aux autres. La pédanterie eſt un vice d'eſprit, & non de profeſſion; & il y a des Pédans de toutes robes, de toutes conditions & de tous états. Relever des choſes baſſes & petites, faire une vaine montre de ſa ſcience, entaſſer du Grec & du Latin ſans jugement, s'échauffer ſur l'ordre des mois Attiques, ſur les habits des Macédoniens, & ſur de ſemblables diſputes de nul uſage; piller un Auteur en lui diſant des injures, déchirer outrageuſement ceux qui ne ſont pas de notre ſentiment ſur l'intelligence d'un paſſage de Suétone, & ſur l'étymologie d'un mot, comme s'il s'y agiſſoit de la Religion & de l'Etat; vouloir faire ſoulever tout le monde contre un homme qui n'eſtime pas aſſez Cicéron, comme contre un perturbateur du repos public, ainſi que Jules Scaliger a tâché de faire contre Eraſme; s'intéreſſer pour la réputation d'un ancien Philoſophe, comme ſi l'on étoit ſon proche parent, c'eſt proprement ce qu'on peut appeller pédanterie: mais il n'y en a point à entendre, ni à expliquer des mots artificiels aſſez ingénieuſement inventés, & qui n'ont

pour but que le soulagement de la mémoire, pourvu qu'on en use avec les précautions que l'on a marquées.

Il ne reste plus qu'à rendre raison pourquoi on a omis grand nombre de questions qu'on trouve dans les Logiques ordinaires, comme celles qu'on traite dans les prolégomenes, l'universel *à parte rei*, les relations & plusieurs autres semblables; & sur cela il suffiroit presque de répondre qu'elles appartiennent plutôt à la Métaphysique qu'à la Logique; mais il est vrai néanmoins que ce n'est pas ce qu'on a principalement considéré : car quand on a jugé qu'une matiere pouvoit être utile pour former le jugement, on a peu regardé à quelle science elle appartenoit. L'arrangement de nos diverses connoissances est libre, comme celui des lettres d'une Imprimerie; chacun a droit d'en former différens ordres selon son besoin, quoique, lorsqu'on en forme, on doive les ranger de la maniere la plus naturelle : il suffit qu'une matiere nous soit utile pour nous en servir, & la regarder non comme étrangere, mais comme propre. C'est pourquoi on trouvera ici quantité de choses de Physique & de Morale, & presque autant de Métaphysique qu'il est nécessaire d'en savoir, quoique l'on ne prétende point pour cela avoir emprunté rien de personne. Tout ce qui sert à la Logique, lui appartient; & c'est une chose entiérement ridicule, que les gênes que se donnent certains Auteurs, comme Ramus & les Ramistes, quoique d'ailleurs fort habiles gens, qui prennent autant de peine pour borner les jurisdictions de chaque science, & faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les

autres, que l'on en prend pour marquer les limites des Royaumes, & régler les ressorts des Parlemens.

Ce qui a porté aussi à retrancher entiérement ces questions d'Ecole, n'est pas simplement de ce qu'elles sont difficiles & de peu d'usage : on en a traité quelques-unes de cette nature ; mais c'est qu'ayant toutes ces mauvaises qualités, on a cru de plus qu'on pourroit se dispenser d'en parler sans choquer personne, parce qu'elles sont peu estimées.

Car il faut mettre une grande différence entre les questions inutiles dont les livres de Philosophie sont remplis. Il y en a qui sont assez méprisées par ceux mêmes qui les traitent, & il y en a, au contraire, qui sont célebres & autorisées, & qui ont beaucoup de cours dans les écrits de personnes d'ailleurs estimables.

Il semble que c'est un devoir auquel on est obligé à l'égard de ces opinions communes & célebres, quelque fausses qu'on les croie, de ne pas ignorer ce qu'on en dit. On doit cette civilité, ou plutôt cette justice non à la fausseté, car elle n'en mérite point, mais aux hommes qui en sont prévenus, de ne pas rejetter ce qu'ils estiment, sans l'examiner ; & ainsi il est raisonnable d'acheter, par la peine d'apprendre ces questions, le droit de les mépriser.

Mais on a plus de liberté dans les premieres ; & celles de Logique, que nous avons cru devoir ometttre, sont de ce genre : elles ont cela de commode, qu'elles ont peu de crédit, non-seulement dans le monde où elles sont inconnues, mais parmi ceux-là même qui les enseignent. Personne, Dieu merci, ne prend intérêt à l'universel *à parte*

rei, à l'être de raison, ni aux secondes intentions; & ainsi on n'a pas lieu d'appréhender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point; outre que ces matieres sont si peu propres à être mises en François, qu'elles auroient été plus capables de décrier la Philosophie de l'Ecole, que de la faire estimer.

Il est bon aussi d'avertir qu'on s'est dispensé de suivre toujours les regles d'une méthode tout-à-fait exacte, ayant mis beaucoup de choses dans la quatrieme Partie qu'on auroit pu rapporter à la seconde & à la troisieme : mais on l'a fait à dessein, parce qu'on a jugé qu'il étoit utile de voir en un même lieu tout ce qui étoit nécessaire pour rendre une science parfaite; ce qui est le plus grand ouvrage de la méthode, dont on traite dans la quatrieme Partie : & c'est pour cette raison qu'on a réservé de parler en ce lieu-là des axiomes & des démonstrations.

Voilà à peu près les vues que l'on a eues dans cette Logique. Peut-être qu'avec tout cela il y aura fort peu de personnes qui en profitent, ou qui s'apperçoivent du fruit qu'ils en tireront; parce qu'on ne s'applique guères d'ordinaire à mettre en usage des préceptes par des réflexions expresses; mais on espere néanmoins que ceux qui l'auront lue avec quelque soin, pourront en prendre une teinture qui les rendra plus exacts & plus solides dans leurs jugemens, sans même qu'ils y pensent, comme il y a de certains remedes qui guérissent des maux, en augmentant la vigueur & en fortifiant les parties. Quoi qu'il en soit, au moins n'incommodera-t-elle pas long-tems personne; ceux qui sont un peu avancés pouvant la lire

apprendre en ſept ou huit jours : & il eſt difficile que, contenant une ſi grande diverſité de choſes, chacun n'y trouve dequoi ſe payer de la peine de ſa lecture.

SECOND DISCOURS,

Contenant la Réponſe aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique.

TOus ceux qui ſe portent à faire part au public de quelques Ouvrages, doivent en même-tems ſe réſoudre à avoir autant de Juges que de Lecteurs, & cette condition ne doit leur paroître, ni injuſte, ni onéreuſe ; car, s'ils ſont vraiment déſintéreſſés, ils doivent en avoir abandonné la propriété en les rendant publics, & les regarder enſuite avec la même indifférence qu'ils feroient des Ouvrages étrangers.

Le ſeul droit qu'ils peuvent s'y réſerver légitimement, eſt celui de corriger ce qu'il y auroit de défectueux ; à quoi ces divers jugemens qu'on fait des livres ſont extrêmement avantageux ; car ils ſont toujours utiles, lorſqu'ils ſont juſtes, & ils ne nuiſent de rien, lorſqu'ils ſont injuſtes, parce qu'il eſt permis de ne pas les ſuivre.

La prudence veut néanmoins qu'en pluſieurs rencontres on s'accommode à ces jugemens qui ne nous ſemblent pas juſtes ; parce que s'ils ne nous

sont pas voir que ce qu'on reprend soit mauvais, ils nous font voir au moins, qu'il n'est pas proportionné à l'esprit de ceux qui le reprennent. Or, il est sans doute meilleur, lorsqu'on peut le faire, sans tomber en quelque plus grand inconvénient, de choisir un tempérament si juste, qu'en contentant les personnes judicieuses, on ne mécontente pas ceux qui ont le jugement moins exact; puisque l'on ne doit pas supposer qu'on n'aura que des Lecteurs habiles & intelligens.

Ainsi il seroit à désirer qu'on ne considérât les premieres éditions des livres que comme des essais informes que ceux qui en sont Auteurs proposent aux personnes de lettres pour en apprendre leurs sentimens, & qu'ensuite sur les différentes vues que leur donneroient ces différentes pensées, ils y travaillassent tout de nouveau pour mettre leurs Ouvrages dans la perfection où ils sont capables de les porter.

C'est la conduite qu'on auroit bien désiré de suivre dans la seconde édition de cette Logique, si l'on avoit appris plus de choses de ce qu'on a dit dans le monde de la premiere. On a fait néanmoins ce qu'on a pu, & l'on a ajouté, retranché & corrigé plusieurs choses suivant les pensées de ceux qui ont eu la bonté de faire savoir ce qu'ils y trouvoient à redire.

Et premiérement pour le langage on a suivi presque en tout les avis de deux personnes, qui se sont donné la peine de remarquer quelques fautes qui s'y étoient glissées par mégarde, & certaines expressions qu'ils ne croyoient pas être du bon usage; & l'on ne s'est dispensé de s'attacher à leurs sentimens, que lorsqu'en ayant consulté d'au-

tres, on a trouvé les opinions partagées, auquel cas on a cru qu'il étoit permis de prendre le parti de la liberté.

On trouvera plus d'additions que de changemens ou de retranchemens pour les choses; parce qu'on a été moins averti de ce qu'on y reprenoit. Il est vrai néanmoins que l'on a su quelques objections générales qu'on faisoit contre ce livre, auxquelles on n'a pas cru devoir s'arrêter; parce qu'on s'est persuadé que ceux mêmes qui les faisoient, seroient aisément satisfaits, lorsqu'on leur auroit représenté les raisons qu'on a eues en vue dans les choses qu'ils blâmoient; & c'est pourquoi il est inutile de répondre ici aux principales de ces objections.

Il s'est trouvé des personnes qui ont été choquées du titre d'*art de penser*, au lieu duquel ils vouloient qu'on mît, *l'art de bien raisonner*: mais on les prie de considérer que la Logique ayant pour but de donner des regles pour toutes les actions de l'esprit, & aussi-bien pour les idées simples, que pour les jugemens & pour les raisonnemens, il n'y avoit guères d'autre mot qui enfermât toutes ces différentes actions; & certainement celui de pensée les comprend toutes; car les simples idées sont des pensées, les jugemens sont des pensées, & les raisonnemens sont des pensées. Il est vrai que l'on eût pu dire, *l'art de bien penser*; mais cette addition n'étoit pas nécessaire, étant assez marquée par le mot d'*art*, qui signifie de soi-même une méthode de bien faire quelque chose, comme Aristote même le remarque; & c'est pourquoi on se contente de dire, l'art de peindre, l'art de compter, parce qu'on suppose qu'il ne faut point d'art pour mal peindre, ni pour mal compter.

On a fait une objection beaucoup plus conſidérable contre cette multitude de choſes tirées de différentes ſciences que l'on trouve dans cette Logique ; & , parce qu'elle en attaque tout le deſſein , & nous donne ainſi lieu de l'expliquer , il eſt néceſſaire de l'examiner avec plus de ſoin. A quoi bon , diſent-ils , toute cette bigarrure de Rhétorique , de Morale , de Phyſique , de Métaphyſique , de Géométrie ? Lorſque nous penſons trouver des préceptes de Logique , on nous tranſporte tout d'un coup dans les plus hautes ſciences , ſans s'être informé ſi nous les avions appriſes. Ne devoit-on pas ſuppoſer , au contraire , que ſi nous avions déja toutes ces connoiſſances , nous n'aurions pas beſoin de cette Logique ? Et n'eût-il pas mieux valu nous en donner une toute ſimple & toute nue , où les regles fuſſent expliquées par des exemples tirés des choſes communes , que de les embarraſſer de tant de matieres qui les étouffent ?

Mais ceux qui raiſonnent de cette ſorte n'ont pas aſſez conſidéré qu'un livre ne ſauroit guères avoir de plus grand défaut que de n'être pas lu , puiſqu'il ne ſert qu'à ceux qui le liſent ; & qu'ainſi tout ce qui contribue à faire lire un livre , contribue auſſi à le rendre utile. Or , il eſt certain que , ſi on avoit ſuivi leur penſée , & que l'on eût fait une Logique toute ſeche , avec les exemples ordinaires d'animal & de cheval , quelque exacte & quelque méthodique qu'elle eût pu être , elle n'eût fait qu'augmenter le nombre de tant d'autres dont le monde eſt plein , & qui ne ſe liſent point. Au lieu que c'eſt juſtement cet amas de différentes choſes qui a donné quelque cours à celle-ci , & qui la fait lire

avec un peu moins de chagrin qu'on ne fait les autres.

Mais ce n'est pas là néanmoins la principale vue qu'on a eue dans ce mêlange, que d'attirer le monde à la lire, en la rendant plus divertissante que ne le sont les Logiques ordinaires. On prétend, de plus, avoir suivi la voie la plus naturelle & la plus avantageuse de traiter cet Art, en remédiant, autant qu'il se pouvoit, à un inconvénient qui en rend l'étude presque inutile.

Car l'expérience fait voir que de mille jeunes hommes qui apprennent la Logique, il n'y en a pas dix qui en sachent quelque chose six mois après qu'ils ont achevé leur cours. Or, il semble que la véritable cause de cet oubli ou de cette négligence si commune, soit que toutes les matieres que l'on traite dans la Logique, étant d'elles-mêmes très-abstraites & très-éloignées de l'usage, on les joint encore à des exemples peu agréables, & dont on ne parle jamais ailleurs; & ainsi l'esprit, qui ne s'y attache qu'avec peine, n'a rien qui l'y retienne attaché, & perd aisément toutes les idées qu'il en avoit conçues; parce qu'elles ne sont jamais renouvellées par la pratique.

De plus, comme ces exemples communs ne font pas assez comprendre que cet Art puisse être appliqué à quelque chose d'utile, ils s'accoutument à renfermer la Logique dans la Logique, sans l'étendre plus loin; au lieu qu'elle n'est faite que pour servir d'instrument aux autres sciences; de sorte que, comme ils n'en ont jamais vu de vrai usage, ils ne la mettent aussi jamais en usage, & ils sont bien-aises même

de s'en décharger comme d'une connoissance basse & inutile.

On a donc cru que le meilleur remede de cet inconvénient, étoit de ne pas tant séparer qu'on fait d'ordinaire la Logique des autres sciences auxquelles elle est destinée, & de la joindre tellement, par le moyen des exemples, à des connoissances solides, que l'on vît en même-tems les regles & la pratique ; afin que l'on apprît à juger de ces sciences par la Logique, & que l'on retînt la Logique par le moyen de ces sciences.

Ainsi tant s'en faut que cette diversité puisse étouffer les préceptes, que rien ne peut plus contribuer à les faire bien entendre, & à les faire mieux retenir, que cette diversité, parce qu'ils sont d'eux-mêmes trop subtils pour faire impression sur l'esprit, si on ne les attache à quelque chose de plus agréable & de plus sensible.

Pour rendre ce mêlapge plus utile, on n'a pas emprunté au hazard des exemples de ces sciences ; mais on en a choisi les points les plus importans, & qui pouvoient le plus servir de regles & de principes pour trouver la vérité dans les autres matieres que l'on n'a pas pu traiter.

On a considéré, par exemple, en ce qui regarde la Rhétorique, que le secours qu'on pouvoit en tirer pour trouver des pensées, des expressions & des embellissemens, n'étoit pas si considérable. L'esprit fournit assez de pensées, l'usage donne les expressions ; & pour les figures & les ornemens, on n'en a toujours que trop. Ainsi tout consiste presque à s'éloigner de certaines mauvaises manieres d'écrire & de parler, & sur-tout d'un style artificiel & rhétoricien,

composé de pensées fausses & hyperboliques, & de figures forcées, qui est le plus grand de tous les vices. Or, l'on trouvera peut-être autant de choses utiles dans cette Logique pour connoître & pour éviter ces défauts, que dans les livres qui en traitent expressément. Le Chapitre dernier de la premiere Partie, en faisant voir la nature du style figuré, apprend en même-tems l'usage que l'on doit en faire, & découvre la vraie regle par laquelle on doit discerner les bonnes & les mauvaises figures. Celui où l'on traite des Lieux en général, peut beaucoup servir à retrancher l'abondance superflue des pensées communes. L'article où l'on parle des mauvais raisonnemens où l'éloquence engage insensiblement, en apprenant à ne prendre jamais pour beau ce qui est faux, propose, en passant, une des plus importantes regles de la véritable Rhétorique, & qui peut plus que toute autre former l'esprit à une maniere d'écrire simple, naturelle & judicieuse. Enfin, ce que l'on dit dans le même Chapitre, du soin que l'on doit avoir de n'irriter point la malignité de ceux à qui on parle, donne lieu d'éviter un très-grand nombre de défauts, d'autant plus dangereux qu'ils sont plus difficiles à remarquer.

Pour la Morale, le sujet principal que l'on traitoit n'a pas permis qu'on en inférât beaucoup de choses. Je crois néanmoins qu'on jugera que ce que l'on en voit dans le Chapitre des fausses idées des biens & des maux dans la premiere Partie, & dans celui des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile, est de très-grande étendue, & donne lieu de

reconnoître une grande partie des égaremens des hommes.

Il n'y a rien de plus considérable dans la Métaphysique que l'origine de nos idées, la séparation des idées spirituelles & des images corporelles, la distinction de l'ame & du corps, & les preuves de son immortalité, fondées sur cette distinction ; & c'est ce que l'on verra assez amplement traité dans la premiere & dans la quatrieme Partie.

On trouvera même en divers lieux la plus grande partie des principes généraux de la Physique, qu'il est très-facile d'allier ; & l'on pourra tirer assez de lumiere de ce que l'on a dit de la pesanteur, des qualités sensibles, des actions, des sens, des facultés attractives, des vertus occultes, des formes substantielles, pour se détromper d'une infinité de fausses idées que les préjugés de notre enfance ont laissées dans notre esprit.

Ce n'est pas qu'on puisse se dispenser d'étudier toutes ces choses avec plus de soin dans les livres qui en traitent expressément ; mais on a considéré qu'il y avoit plusieurs personnes qui, ne se destinant pas à la Théologie, pour laquelle il est nécessaire de savoir exactement la Philosophie de l'Ecole, qui en est comme la langue, peuvent se contenter d'une connoissance plus générale de ces sciences. Or, encore qu'ils ne puissent pas trouver dans ce livre-ci tout ce qu'ils doivent en apprendre, on peut dire néanmoins, avec vérité, qu'ils y trouveront presque tout ce qu'ils doivent en retenir.

Ce que l'on objecte, qu'il y a quelques-uns

de ces exemples qui ne sont pas assez proportionnés à l'intelligence de ceux qui commencent, n'est véritable qu'à l'égard des exemples de Géométrie ; car, pour les autres, ils peuvent être entendus de tous ceux qui ont quelque ouverture d'esprit, quoiqu'ils n'aient jamais rien appris de Philosophie : & peut-être même qu'ils seront plus intelligibles à ceux qui n'ont point encore aucuns préjugés, qu'à ceux qui auront l'esprit rempli des maximes de la Philosophie commune.

Pour les exemples de Géométrie, il est vrai qu'ils ne seront pas compris de tout le monde ; mais ce n'est pas un grand inconvénient : car on ne croit pas qu'on en trouve guères que dans des discours exprès & détachés que l'on peut facilement passer, ou dans des choses assez claires par elles-mêmes, ou assez éclaircies par d'autres exemples, pour n'avoir pas besoin de ceux de Géométrie.

Si l'on examine, de plus, les endroits où l'on s'en est servi, on reconnoîtra qu'il étoit difficile d'en trouver d'autres qui y fussent aussi propres, n'y ayant guères que cette science qui puisse fournir des idées bien nettes & des propositions incontestables.

On a dit, par exemple, en parlant des propriétés réciproques, que c'en étoit une des triangles rectangles, que le quarré de l'hypotenuse est égal au quarré des côtés : cela est clair & certain à tous ceux qui l'entendent ; & ceux qui ne l'entendent pas peuvent le supposer, & ne laissent pas de comprendre la chose à laquelle on applique cet exemple.

Mais, si l'on eût voulu se servir de celui qu'on

rapporte d'ordinaire, qui eſt la riſibilité que l'on dit être une propriété de l'homme, on eût avancé une choſe aſſez obſcure & très-conteſtable; car, ſi l'on entend par le mot de riſibilité le pouvoir de faire une certaine grimace qu'on fait en riant, on ne voit pas pourquoi on ne pourroit pas dreſſer des bêtes à faire cette grimace, & peut-être même qu'il y en a qui la font. Que ſi on enferme dans ce mot, non-ſeulement le changement que le ris fait dans le viſage, mais auſſi la penſée qui l'accompagne & qui le produit, & qu'ainſi l'on entende par riſibilité le pouvoir de rire en penſant; toutes les actions des hommes deviendront des propriétés réciproques en cette maniere; n'y en ayant point qui ne ſoient propres à l'homme ſeul, ſi on les joint avec la penſée. Ainſi l'on dira que c'eſt une propriété de l'homme de marcher, de boire, de manger, parce qu'il n'y a que l'homme qui marche, qui boive, & qui mange en penſant: pourvu qu'on l'entende de cette ſorte, nous ne manquerons pas d'exemples de propriétés; mais encore ne ſeront-ils pas certains dans l'eſprit de ceux qui attribuent des penſées aux bêtes, & qui pourront bien auſſi leur attribuer le ris avec la penſée; au lieu que celui dont on s'eſt ſervi eſt certain dans l'eſprit de tout le monde.

On a voulu montrer de même en un endroit, qu'il y avoit des choſes corporelles que l'on concevoit d'une maniere ſpirituelle & ſans ſe les imaginer; & ſur cela on a rapporté l'exemple d'une figure de mille angles que l'on conçoit nettement par l'eſprit, quoiqu'on ne puiſſe s'en former d'image diſtincte qui en repréſente les propriétés:

& l'on a dit, en passant, qu'une des propriétés de cette figure étoit que tous ses angles étoient égaux à 1996 angles droits. Il est visible que cet exemple prouve fort bien ce qu'on vouloit faire voir en cet endroit.

Il ne reste plus qu'a satisfaire à une plainte plus odieuse que quelques personnes font, de ce qu'on a tiré d'Aristote des exemples de définitions défectueuses & de mauvais raisonnemens; ce qui leur paroît naître d'un désir secret de rabaisser ce Philosophe.

Mais ils n'auroient jamais formé un jugement si peu équitable, s'ils avoient assez considéré les vraies regles que l'on doit garder en citant des exemples de fautes, qui sont celles qu'on a eu en vue en citant Aristote.

Premiérement, l'expérience fait voir que la plupart de ceux qu'on propose d'ordinaire sont peu utiles, & demeurent peu dans l'esprit; parce qu'ils sont formés à plaisir, & qu'ils sont si visibles & si grossiers, que l'on juge comme impossible d'y tomber. Il est donc avantageux, pour faire retenir ce qu'on dit de ces défauts, & pour les faire éviter, de choisir des exemples réels tirés de quelque Auteur considérable, dont la réputation excite davantage à se garder de ces sortes de surprises dont on voit que les plus grands hommes sont capables.

De plus, comme on doit avoir pour but de rendre tout ce qu'on écrit aussi utile qu'il peut l'être, il faut tâcher de choisir des exemples de fautes qu'il soit bon de ne pas ignorer; car ce seroit fort inutilement qu'on se chargeroit la mémoire de toutes les rêveries de Flud, de

Vanhelmont & de Paracelse. Il est donc meilleur de chercher de ces exemples dans des Auteurs si célebres, qu'on soit même en quelque sorte obligé d'en connoître jusques aux défauts.

Or, tout cela se rencontre parfaitement dans Aristote; car rien ne peut porter plus puissamment à éviter une faute, que de faire voir qu'un si grand esprit y est tombé : & sa Philosophie est devenue si célebre par le grand nombre de personnes de mérite qui l'ont embrassée, que c'est une nécessité de savoir même ce qu'il pourroit y avoir de défectueux. Ainsi, comme l'on jugeoit très-utile que ceux qui liroient ce livre apprissent, en passant, divers points de cette Philosophie, & que néanmoins il n'est jamais utile de se tromper, on les a rapportés pour les faire connoître, & l'on a marqué en passant le défaut qu'on y trouvoit, pour empêcher qu'on ne s'y trompât.

Ce n'est donc pas pour rabaisser Aristote, mais, au contraire, pour l'honorer autant que l'on peut en des choses où l'on n'est pas de son sentiment, que l'on a tiré ces exemples de ses livres; & il est visible d'ailleurs, que les points où on l'a repris sont de très peu d'importance, & ne touchent point le fond de sa Philosophie, que l'on n'a eu nulle intention d'attaquer.

Que si l'on n'a pas rapporté de même plusieurs choses excellentes qu'on trouve partout dans les livres d'Aristote, c'est qu'elles ne se sont pas présentées dans la suite du discours : mais, si on en eût trouvé l'occasion, on l'eût fait avec joie, & l'on n'auroit pas manqué de lui donner les justes louanges qu'il mérite; car il est

certain qu'Aristote est en effet un esprit très-vaste & très-étendu, qui découvre dans les sujets qu'il traite un grand nombre de suites & de conséquences ; & c'est pourquoi il a très-bien réussi en ce qu'il a dit des passions dans le second livre de sa Rhétorique.

Il y a aussi plusieurs belles choses dans ses livres de Politique & de Morale, dans ses Problêmes & dans l'Histoire des animaux : &, quelque confusion que l'on trouve dans ses Analytiques, il faut avouer néanmoins que presque tout ce qu'on sait des regles de la Logique est pris delà. De sorte qu'il n'y a point en effet d'Auteur dont on ait emprunté plus de choses dans cette Logique, que d'Aristote, puisque le corps des préceptes lui appartient.

Il est vrai qu'il semble que le moins parfait de ses Ouvrages soit sa Physique, comme c'est aussi celui qui a été le plus long-tems condamné & défendu dans l'Eglise ; ainsi qu'un savant * homme l'a fait voir dans un livre exprès : mais encore le principal défaut qu'on peut y trouver, n'est pas qu'elle soit fausse ; mais c'est, au contraire, qu'elle est trop vraie, & qu'elle ne nous apprend que des choses qu'il est impossible d'ignorer ; car qui peut douter que toutes choses ne soient composées de matiere & d'une certaine forme de cette matiere ? Qui peut douter qu'afin que la matiere acquiere une nouvelle maniere & une nouvelle forme, il faut qu'elle ne l'eût pas auparavant ; c'est-à-dire, qu'elle en eût la privation ? Qui peut douter enfin de ces autres principes métaphysiques, que tout

* M. de Launoi, dans son livre *De varia Aristotelis Fortuna*.

dépend de la forme; que la matiere ſeule ne fait rien; qu'il y a un lieu, des mouvemens, des qualités, des facultés ? Mais, après qu'on a appris toutes ces choſes, il ne ſemble pas qu'on ait appris rien de nouveau, ni qu'on ſoit plus en état de rendre raiſon d'aucun des effets de la nature.

Que s'il ſe trouvoit des perſonnes qui prétendiſſent qu'il n'eſt permis en aucune ſorte de témoigner qu'on n'eſt pas du ſentiment d'Ariſtote, il ſeroit aiſé de leur faire voir que cette délicateſſe n'eſt pas raiſonnable.

Car ſi l'on doit de la déférence à quelques Philoſophes, ce ne peut être que par deux raiſons; ou dans la vue de la vérité qu'ils auroient ſuivie; ou dans la vue de l'opinion des hommes qui les approuvent.

Dans la vue de la vérité, on leur doit du reſpect, lorſqu'ils ont raiſon : mais la vérité ne peut obliger de reſpecter la fauſſeté en qui que ce ſoit.

Pour ce qui regarde le conſentement des hommes dans l'approbation d'un Philoſophe, il eſt certain qu'il mérite auſſi quelque reſpect, & qu'il y auroit de l'imprudence de le choquer, ſans uſer de grandes précautions; & la raiſon en eſt, qu'en attaquant ce qui eſt reçu de tout le monde, on ſe rend ſuſpect de préſomption, en croyant avoir plus de lumiere que les autres.

Mais, lorſque le monde eſt partagé touchant les opinions d'un Auteur, & qu'il y a des perſonnes conſidérables de côté & d'autre, on n'eſt plus obligé à cette réſerve, & l'on peut librement déclarer ce qu'on approuve, ou ce qu'on n'approuve pas dans ces livres ſur leſquels les per-

ſonnes de lettres ſont diviſées ; parce que ce n'eſt pas tant alors préférer ſon ſentiment à celui de cet Auteur, & de ceux qui l'approuvent, que ſe ranger au parti de ceux qui lui ſont contraires en ce point.

C'eſt proprement l'état où ſe trouve maintenant la Philoſophie d'Ariſtote. Comme elle a eu diverſes fortunes, ayant été en un tems généralement rejettée, & en un autre généralement approuvée ; elle eſt réduite maintenant à un état qui tient le milieu entre ces extrêmités : elle eſt ſoutenue par pluſieurs perſonnes ſavantes, & elle eſt combattue par d'autres qui ne ſont pas en moindre réputation. L'on écrit tous les jours librement en France, en Flandre, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande, pour & contre la Philoſophie d'Ariſtote : les Conférences de Paris ſont partagées auſſi-bien que les livres, & perſonne ne s'offenſe qu'on s'y déclare contre lui. Les plus célebres Profeſſeurs ne s'obligent plus à cette ſervitude de recevoir aveuglément tout ce qu'ils trouvent dans ſes livres ; & il y a même de ſes opinions qui ſont généralement bannies : car qui eſt le Médecin qui voulût ſoutenir maintenant que les nerfs viennent du cœur, comme Ariſtote l'a cru, puiſque l'anatomie fait voir ſi clairement qu'ils tirent leur origine du cerveau ; ce qui a fait dire à ſaint Auguſtin, *qui ex puncto cerebri & quaſi centro ſenſus omnes quinariâ diſtributione diffudit?* Et qui eſt le Philoſophe qui s'opiniâtre à dire que la viteſſe des choſes peſantes croît dans la même proportion que leur peſanteur, puiſqu'il n'y a perſonne qui ne puiſſe ſe déſabuſer de cette opinion d'Ariſtote, en laiſſant tomber d'un lieu élevé deux cho-

ses très-inégalement pesantes, dans lesquelles on ne remarque néanmoins que très-peu d'inégalité de vîtesse?

Tous les états violens ne sont pas d'ordinaire de longue durée, & toutes les extrêmités sont violentes. Il est trop dur de condamner généralement Aristote comme on a fait autrefois, & c'est une gêne bien grande que de se croire obligé de l'approuver en tout, & de le prendre pour la regle de la vérité des opinions philosophiques, comme il semble qu'on ait voulu faire ensuite. Le monde ne peut demeurer long-tems dans cette contrainte, & se remet insensiblement en possession de la liberté naturelle & raisonnable, qui consiste à approuver ce qu'on juge vrai, & à rejetter ce qu'on juge faux.

Car la raison ne trouve pas étrange qu'on la soumette à l'autorité dans les sciences qui, traitant des choses qui sont au-dessus de la raison, doivent suivre une autre lumiere, qui ne peut être que celle de l'autorité divine; mais il semble qu'elle soit bien fondée à ne pas souffrir que dans les sciences humaines, qui font profession de ne s'appuyer que sur la raison, on l'asservisse à l'autorité contre la raison.

C'est la regle que l'on a suivie en parlant des opinions des Philosophes, tant anciens, que nouveaux. On n'a considéré dans les uns & dans les autres que la vérité, sans épouser généralement les sentimens d'aucun en particulier, & sans se déclarer aussi généralement contre aucun.

De sorte que tout ce qu'on doit conclure, quand on a rejetté quelque opinion, ou d'Aristote, ou d'un autre, est que l'on n'est pas du sentiment de cet Auteur en cette occasion; mais on n'en peut

nullement conclure que l'on n'en soit pas en d'autres points, & beaucoup moins qu'on ait quelque aversion de lui, & quelque désir de le rabaisser. On croit que cette disposition sera approuvée par toutes les personnes équitables, & qu'on ne reconnoîtra dans tout cet Ouvrage qu'un désir sincere de contribuer à l'utilité publique, autant qu'on pouvoit le faire par un livre de cette nature, sans aucune passion contre personne.

LA LOGIQUE

LA
LOGIQUE,
OU
L'ART DE PENSER.

LA Logique eſt l'art de bien conduire ſa raiſon dans la connoiſſance des choſes, tant pour s'inſtruire ſoi-même, que pour en inſtruire les autres.

Cet art conſiſte dans les réflexions que les hommes ont faites ſur les quatre principales opérations de leur eſprit, *concevoir*, *juger*, *raiſonner* & *ordonner*.

On appelle *concevoir*, la ſimple vue que nous avons des choſes qui ſe préſentent à notre eſprit, comme lorſque nous nous repréſentons un ſoleil, une terre, un arbre, un rond, un quarré, la penſée, l'être, ſans en former aucun jugement exprès ; & la forme par laquelle nous nous repréſentons ces choſes, s'appelle *idée*.

On appelle *juger*, l'action de notre eſprit, par laquelle, joignant enſemble diverſes idées, il affirme de l'une qu'elle eſt l'autre, ou nie de l'une qu'elle ſoit l'autre, comme lorſqu'ayant l'idée de la terre, & l'idée du rond, j'affirme de la terre qu'elle eſt ronde, ou je nie qu'elle ſoit ronde,

On appelle *raisonner*, l'action de notre esprit, par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres ; comme lorsqu'ayant jugé que la véritable vertu doit être rapportée à Dieu, & que la vertu des païens ne lui étoit pas rapportée, il en conclut que la vertu des païens n'étoit pas une véritable vertu.

On appelle ici *ordonner*, l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un même sujet, comme sur le corps humain, diverses idées, divers jugemens & divers raisonnemens, il les dispose en la maniere la plus propre pour faire connoître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *méthode*.

Tout cela se fait naturellement, & quelquefois mieux par ceux qui n'ont appris aucune regle de la Logique, que par ceux qui les ont apprises.

Ainsi cet art ne consiste pas à trouver le moyen de faire ces opérations, puisque la nature seule nous les fournit, en nous donnant la raison ; mais à faire des réflexions sur ce que la nature nous fait faire, qui nous servent à trois choses.

La premiere est, d'être assurés que nous usons bien de notre raison, parce que la considération de la regle nous y fait faire une nouvelle attention.

La seconde est, de découvrir & d'expliquer plus facilement l'erreur ou le défaut qui peut se rencontrer dans les opérations de notre esprit. Car il arrive souvent que l'on découvre, par la seule lumiere naturelle, qu'un raisonnement est faux, & qu'on ne découvre pas néanmoins la raison pourquoi il est faux, comme ceux qui ne savent pas la peinture peuvent être choqués du défaut d'un tableau, sans pouvoir néanmoins expliquer quel est ce défaut qui les choque.

La troisieme est, de nous faire mieux connoître la nature de notre esprit par les réflexions que nous

faiſons ſur ſes actions. Ce qui eſt plus excellent en ſoi, quand on n'y regarderoit que la ſeule ſpéculation, que la connoiſſance de toutes les choſes corporelles, qui ſont infiniment au-deſſous des ſpirituelles.

Que ſi les réflexions que nous faiſons ſur nos penſées, n'avoient jamais regardé que nous-mêmes, il auroit ſuffi de les conſidérer en elles-mêmes, ſans les revêtir d'aucunes paroles, ni d'aucuns autres ſignes; mais parce que nous ne pouvons faire entendre nos penſées les uns aux autres, qu'en les accompagnant de ſignes extérieurs, & que même cette accoutumance eſt ſi forte, que quand nous penſons ſeuls, les choſes ne ſe préſentent à notre eſprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres, il eſt néceſſaire dans la Logique de conſidérer les idées jointes aux mots, & les mots joints aux idées.

De tout ce que nous venons de dire, il s'enſuit que la Logique peut être diviſée en quatre parties, ſelon les diverſes réflexions que l'on fait ſur ces quatre opérations de l'eſprit.

PREMIERE PARTIE,

Contenant les Réflexions ſur les idées ou ſur la prémiere action de l'eſprit qui s'appelle concevoir.

COmme nous ne pouvons avoir aucune connoiſſance de ce qui eſt hors de nous, que par l'entremiſe des idées qui ſont en nous, les réflexions que l'on peut faire ſur nos idées, ſont peut-être ce qu'il y a de plus important dans la Logique, parce que c'eſt le fondement de tout le reſte.

On peut réduire ces réflexions à cinq chefs, ſelon les cinq manieres dont nous conſidérerons les idées.

La 1. ſelon leur nature & leur origine.

La 2. ſelon la principale différence des objets qu'elles repréſentent.

La 3. ſelon leur ſimplicité ou compoſition, où nous traiterons des abſtractions & préciſions d'eſprit.

La 4. ſelon leur étendue ou reſtriction, c'eſt à-dire, leur univerſalité, particularité, ſingularité.

La 5. ſelon leur clarté & obſcurité, ou diſtinction & confuſion.

CHAPITRE I.

Des idées selon leur nature & leur origine.

LE mot d'*idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs, qu'on ne peut les expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs & de plus simples.

Mais tout ce qu'on peut faire pour empêcher qu'on ne s'y trompe, est de marquer la fausse intelligence qu'on pourroit donner à ce mot, en le restreignant à cette seule façon de concevoir les choses, qui se fait par l'application de notre esprit aux images qui sont peintes dans notre cerveau, & qui s'appelle imagination.

Car, comme saint Augustin remarque souvent, l'homme, depuis le péché, s'est tellement accoutumé à ne considérer que les choses corporelles, dont les images entrent par les sens dans notre cerveau, que la plupart croient ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer, c'est-à-dire, se la représenter sous une image corporelle; comme s'il n'y avoit en nous que cette seule maniere de penser & de concevoir.

Au lieu qu'on ne peut faire réflexion sur ce qui se passe dans notre esprit, qu'on ne reconnoisse que nous concevons un très-grand nombre de choses sans aucunes de ces images, & qu'on ne s'apperçoive de la différence qu'il y a entre l'imagination & la pure intellection. Car lors, par exemple, que je m'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure terminée par trois lignes droites; mais, outre cela, je considere ces trois lignes, comme présentes par la force & l'application intérieure

de mon esprit, & c'est proprement ce qui s'appelle imaginer. Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien, à la vérité, que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis m'imaginer les mille côtés de cette figure, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présens avec les yeux de mon esprit.

Il est vrai néanmoins que la coutume que nous avons de nous servir de notre imagination, lorsque nous pensons aux choses corporelles, fait souvent qu'en concevant une figure de mille angles, on se représente confusément quelque figure; mais il est évident que cette figure qu'on se représente alors par l'imagination, n'est point une figure de mille angles, puisqu'elle ne differe nullement de ce que je me représenterois, si je pensois à une figure de dix mille angles, & qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone.

Je ne puis donc proprement m'imaginer une figure de mille angles, puisque l'image que j'en voudrois peindre dans mon imagination, me représenteroit toute autre figure d'un grand nombre d'angles aussi-tôt que celle de mille angles, & néanmoins je puis la concevoir très-clairement & très-distinctement; puisque j'en puis démontrer toutes les propriétés, comme, que tous ses angles ensemble sont égaux à 1996 angles droits, & par conséquent c'est autre chose de s'imaginer, & autre chose de concevoir.

Cela est encore plus clair par la considération de plusieurs choses que nous concevons très-

clairement, quoiqu'elles ne ſoient en aucune ſorte du nombre de celles que l'on peut s'imaginer. Car que concevons-nous plus clairement que notre penſée lorſque nous penſons ? Et cependant il eſt impoſſible de s'imaginer une penſée, ni d'en peindre aucune image dans notre cerveau. Le *oui* & le *non* n'y peuvent auſſi en avoir aucune ; celui qui juge que la terre eſt ronde, & celui qui juge qu'elle n'eſt pas ronde, ayant tous deux les mêmes choſes peintes dans le cerveau, ſavoir la terre, & la rondeur, mais l'un y ajoutant l'affirmation, qui eſt une action de ſon eſprit, laquelle il conçoit ſans aucune image corporelle, & l'autre une action contraire, qui eſt la négation, laquelle peut encore moins avoir d'image.

Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui ſont peintes en la fantaiſie, mais tout ce qui eſt dans notre eſprit, lorſque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une choſe, de quelque maniere que nous la concevions.

D'où il s'enſuit que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles, lorſque nous entendons ce que nous diſons, que de cela même il ne ſoit certain que nous avons en nous l'idée de la choſe que nous ſignifions par nos paroles, quoique cette idée ſoit quelquefois plus claire & plus diſtincte, & quelquefois plus obſcure & plus confuſe, comme nous l'expliquerons plus bas. Car il y auroit de la contradiction entre dire que je ſais ce que je dis en prononçant un mot, & que néanmoins je ne conçois rien en le prononçant que le ſon même du mot.

Et c'eſt ce qui fait voir la fauſſeté de deux opinions très-dangereuſes qui ont été avancées par deux Philoſophes de ce tems.

La premiere est, que nous n'avons aucune idée de Dieu. Car si nous n'en avions aucune idée, en prononçant le nom de Dieu, nous n'en concevrions que ces quatre lettres D, i, e, u, & un François n'auroit rien davantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu, que si, entrant dans une synagogue, & étant entiérement ignorant de la langue Hébraïque, il entendoit prononcer, en Hébreu, Adonaï, ou Eloha.

Et quand les hommes ont pris le nom de Dieu, comme Caligula & Domitien, ils n'auroient commis aucune impiété, puisqu'il n'y a rien dans ces lettres ou ces deux syllabes *Deus*, qui ne puisse être attribué à un homme, si on n'y attachoit aucune idée. D'où vient qu'on n'accuse point un Hollandois d'être impie pour s'appeller *Ludovicus Dieù*? En quoi donc consistoit l'impiété de ces Princes, sinon en ce que, laissant à ce mot *Deus* une partie au moins de son idée, comme est celle d'une nature excellente & adorable, ils s'approprioient ce nom avec cette idée?

Mais, si nous n'avions point d'idée de Dieu, sur quoi pourrions-nous fonder tout ce que nous disons de Dieu; comme, qu'il n'y en a qu'un, qu'il est éternel, tout-puissant, tout bon, tout sage; puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce son *Dieu*, mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu, & que nous avons jointe à ce son?

Et ce n'est aussi que par-là que nous refusons le nom de Dieu à toutes ses fausses divinités; non parce que ce mot ne puisse leur être attribué, s'il étoit pris matériellement, puisqu'il leur a été attribué par les païens; mais parce que l'idée qui est en nous du souverain Etre, & que l'usage lie à ce mot de *Dieu*, ne convient qu'au seul vrai Dieu.

La ſeconde de ces fauſſes opinions eſt ce qu'un Anglois a dit : *Que le raiſonnement n'eſt peut-être autre choſe qu'un aſſemblage & enchaînement de noms par ce mot* eſt. *D'où il s'enſuivroit que par la raiſon nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choſes, mais ſeulement touchant leurs appellations ; c'eſt-à-dire, que nous voyons ſimplement ſi nous aſſemblons bien ou mal les noms des choſes ſelon les conventions que nous avons faites à notre fantaiſie, touchant leurs ſignifications.*

A quoi cet Auteur ajoute : *Si cela eſt, comme il peut être, le raiſonnement dépendra des mots, les mots de l'imagination, & l'imagination dépendra peut-être, comme je le crois, du mouvement des organes corporels ; & ainſi notre ame* (mens) *ne ſera autre choſe qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique.*

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection éloignée du ſentiment de celui qui la propoſe : mais, comme, étant priſes aſſertivement, elles iroient à ruiner l'immortalité de l'ame, il eſt important d'en faire voir la fauſſeté ; ce qui ne ſera pas difficile. Car les conventions dont parle ce Philoſophe, ne peuvent avoir été que l'accord que les hommes ont fait de prendre de certains ſons pour être ſignes des idées que nous avons dans l'eſprit. De ſorte que, ſi, outre les noms, nous n'avions en nous-mêmes les idées des choſes, cette convention auroit été impoſſible, comme il eſt impoſſible par aucune convention de faire entendre à un aveugle ce que veut dire le mot de rouge, de verd, de bleu ; parce que n'ayant point ces idées, il ne les peut joindre à aucun ſon.

De plus, les diverſes nations ayant donné di-

vers noms aux choſes, & même aux plus claires & aux plus ſimples, comme à celles qui ſont les objets de la Géométrie, ils n'auroient pas les mêmes raiſonnemens touchant les mêmes vérités, ſi le raiſonnement n'étoit qu'un aſſemblage de noms par le mot *eſt*.

Et comme il paroît par ces divers mots que les Arabes, par exemple, ne ſont point convenus avec les François pour donner les mêmes ſignifications aux ſons, ils ne pourroient auſſi convenir dans leurs jugemens & leurs raiſonnemens, ſi leurs raiſonnemens dépendoient de cette convention.

Enfin, il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire*, quand on dit que la ſignification des mots eſt arbitraire. Car il eſt vrai que c'eſt une choſe purement arbitraire, que de joindre une telle idée à un tel ſon plutôt qu'à un autre; mais les idées ne ſont point des choſes arbitraires, & qui dépendent de notre fantaiſie, au moins celles qui ſont claires & diſtinctes. Et, pour le montrer évidemment, c'eſt qu'il ſeroit ridicule de s'imaginer que des effets très-réels puſſent dépendre de choſes purement arbitraires. Or, quand un homme a conclu, par ſon raiſonnement, que l'axe de fer qui paſſe par les deux meules du moulin, pourroit tourner ſans faire tourner celle de deſſous, ſi, étant rond, il paſſoit par un trou rond; mais qu'il ne pourroit tourner ſans faire tourner celle de deſſus, ſi étant quarré, il étoit emboîté dans un trou quarré de cette meule de deſſus, l'effet qu'il a prétendu s'enſuit infailliblement. Et, par conſéquent, ſon raiſonnement n'a point été ſeulement un aſſemblage de noms ſelon une convention qui auroit entiérement dépendu de la fantaiſie des

hommes ; mais un jugement solide & effectif de la nature des choses, par la considération des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par de certains noms.

Nous voyons donc assez ce que nous entendons par le mot d'*idée ;* il ne reste plus qu'à dire un mot de leur origine.

Toute la question est de savoir si toutes nos idées viennent de nos sens, & si on doit passer pour vrai cette maxime commune : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu.*

C'est le sentiment d'un Philosophe qui est estimé dans le monde, & qui commence sa Logique par cette proposition : *Omnis idea ortum ducit à sensibus : Toute idée tire son origine des sens.* Il avoue néanmoins que toutes nos idées n'ont pas été dans nos sens, telles qu'elles sont dans notre esprit : mais il prétend qu'elles ont au moins été formées de celles qui ont passé par nos sens, ou par composition, comme lorsque des images séparées de l'or & d'une montagne, on s'en fait une montagne d'or ; ou par ampliation & diminution, comme lorsque de l'image d'un homme d'une grandeur ordinaire, on s'en forme un géant ou un pygmée ; ou par accommodation & proportion, comme lorsque de l'idée d'une maison qu'on a vue, on s'en forme l'image d'une maison qu'on n'a pas vue. Et ainsi, dit-il, nous concevons Dieu qui ne peut tomber sous le sens, sous l'image d'un vénérable vieillard.

Selon cette pensée, quoique toutes nos idées ne fussent pas semblables à quelque corps particulier que nous ayons vu, ou qui ait frappé nos sens, elles seroient néanmoins toutes corporelles, & ne nous représenteroient rien qui ne fût entré dans nos sens au moins par parties. Et ainsi

nous ne concevons rien que par des images semblables à celles qui se forment dans le cerveau quand nous voyons, ou nous nous imaginons des corps.

Mais, quoique cette opinion lui soit commune avec plusieurs des Philosophes de l'école, je ne craindrai point de dire qu'elle est très-absurde, & aussi contraire à la Religion, qu'à la véritable Philosophie. Car, pour ne rien dire que de clair, il n'y a rien que nous concevions plus distinctement que notre pensée même, ni de proposition qui puisse nous être plus claire que celle-là : *Je pense*, *donc je suis*. Or, nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette proposition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est qu'*être*, & ce que c'est que *penser*, & il ne nous faut point demander que nous expliquions ces termes, parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde, qu'on les obscurciroit en voulant les expliquer. Si donc on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'être & de la pensée ; je demande par quel sens elles sont entrées : Sont-elles lumineuses, ou colorées, pour être entrées par la vue ? d'un son grave, ou aigu, pour être entrées par l'ouie ? d'une bonne ou mauvaise odeur, pour être entrées par l'odorat ? de bon, ou de mauvais gout, pour entrer par le gout ? froides ou chaudes, dures ou molles, pour être entrées par l'attouchement ? Que si l'on dit qu'elles ont été formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise quelles sont ces autres images sensibles dont on prétend que les idées de l'être & de la pensée ont été formées, & comment elles ont pu être formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion. Que si l'on ne

peut rien répondre à tout cela qui ne ſoit déraiſonnable, il faut avouer que les idées de l'être & de la penſée ne tirent en aucune ſorte leur origine des ſens ; mais que notre ame a la faculté de les former de ſoi-même, quoiqu'il arrive ſouvent qu'elle eſt excitée à le faire par quelque choſe qui frappe les ſens ; comme un Peintre peut être porté à faire un tableau par l'argent qu'on lui promet, ſans qu'on puiſſe dire pour cela que le tableau a tiré ſon origine de l'argent.

Mais ce qu'ajoutent ces mêmes Auteurs, que l'idée que nous avons de Dieu tire ſon origine des ſens, parce que nous le concevons ſous l'idée d'un vieillard vénérable, eſt une penſée qui n'eſt digne que des Anthropomorphites, ou qui confond les véritables idées que nous avons des choſes ſpirituelles, avec les fauſſes imaginations que nous nous en formons par une mauvaiſe accoutumance de ſe vouloir tout imaginer ; au lieu qu'il eſt auſſi abſurde de ſe vouloir imaginer ce qui n'eſt point corporel, que de vouloir ouir des couleurs, & voir des ſons.

Pour réfuter cette penſée, il ne faut que conſidérer que, ſi nous n'avions point d'autre idée de Dieu, que celle d'un vieillard vénérable, tous les jugemens que nous ferions de Dieu, nous devroient paroître faux, lorſqu'ils ſeroient contraires à cette idée. Car nous ſommes portés naturellement à croire que nos jugemens ſont faux, quand nous voyons clairement qu'ils ſont contraires aux idées que nous avons des choſes : & ainſi nous ne pourrions juger avec certitude que Dieu n'a point de parties, qu'il n'eſt point corporel, qu'il eſt par-tout, qu'il eſt inviſible, puiſque tout cela n'eſt point conforme à l'idée d'un vénérable vieillard. Que ſi Dieu s'eſt quelquefois

représenté sous cette forme, cela ne fait pas que ce soit là l'idée que nous en devions avoir ; puisqu'il faudroit aussi que nous n'eussions point d'autre idée du Saint-Esprit que celle d'une colombe, parce qu'il s'est représenté sous la forme d'une colombe ; ou que nous conçussions Dieu comme un son, parce que le son du nom de Dieu nous sert à nous en réveiller l'idée.

Il est donc faux que toutes nos idées viennent de nos sens ; mais on peut dire, au contraire, que nulle idée qui est dans notre esprit, ne tire son origine des sens, sinon par occasion, en ce que les mouvemens qui se font dans notre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, donnent occasion à l'ame de se former diverses idées qu'elle ne se formeroit pas sans cela, quoique presque toujours ces idées n'aient rien de semblable à ce qui se fait dans les sens & dans le cerveau, & qu'il y ait de plus un très-grand nombre d'idées qui, ne tenant rien du tout d'aucune image corporelle, ne peuvent, sans une absurdité visible, être rapportées à nos sens.

Que si l'on objecte qu'en même-tems que nous avons l'idée des choses spirituelles comme de la pensée, nous ne laissons pas de former quelque image corporelle, au moins du son qui la signifie, on ne dira rien de contraire à ce que nous avons prouvé. Car cette image du son de *pensée* que nous imaginons, n'est point l'image de la pensée même, mais seulement d'un son ; & elle ne peut servir à nous la faire concevoir qu'en tant que l'ame, s'étant accoutumée, quand elle conçoit ce son, de concevoir aussi la pensée, se forme en même-tems une idée toute spirituelle de la pensée qui n'a aucun rapport avec celle du son, mais qui y est seulement liée par l'accoutumance. Ce qui se voit en ce que les sourds, qui n'ont point d'images

des sons, ne laissent pas d'avoir des idées de leurs pensées, au moins lorsqu'ils font réflexion sur ce qu'ils pensent.

CHAPITRE II.

Des idées considérées selon leurs objets.

TOut ce que nous concevons est représenté à notre esprit, ou comme chose, ou comme maniere de chose, ou comme chose modifiée.

J'appelle *chose* ce que l'on conçoit comme subsistant par soi-même, & comme le sujet de tout ce que l'on y conçoit. C'est ce que l'on appelle autrement substance.

J'appelle *maniere de chose*, ou *mode*, ou *attribut*, ou *qualité*, ce qui étant conçu dans la chose, & comme ne pouvant subsister sans elle, la détermine à être d'une certaine façon, & la fait nommer telle.

J'appelle *chose modifiée*, lorsqu'on considere la substance comme déterminée par une certaine maniere ou mode.

C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

Quand je considere un corps, l'idée que j'en ai me représente une chose ou une substance, parce que je le considere comme une chose qui subsiste par soi-même, & qui n'a point besoin d'aucun sujet pour exister.

Mais, quand je considere que ce corps est rond, l'idée que j'ai de la rondeur ne me représente qu'une maniere d'être, ou un mode que je conçois ne pouvoir subsister naturellement sans le corps dont il est rondeur.

Et enfin, quand, joignant le mode avec la chose,

je confidere un corps rond, cette idée me repréfente une chofe modifiée.

Les noms qui fervent à exprimer les chofes, s'appellent *fubftantifs* ou *abfolus*, comme terre, foleil, efprit, Dieu.

Ceux auffi qui fignifient premiérement & directement les modes, parce qu'en cela ils ont quelque rapport avec les fubftances, font auffi appellés fubftantifs & abfolus, comme dureté, chaleur, juftice, prudence.

Les noms qui fignifient les chofes comme modifiées, marquant premiérement & directement la chofe, quoique plus confufément, & indirectement le mode, quoique plus diftinctement, font appellés *adjectifs* ou *connotatifs*, comme rond, dur, jufte, prudent.

Mais il faut remarquer que notre efprit, étant accoutumé de connoître la plupart des chofes comme modifiées, parce qu'il ne les connoît prefque que par les accidens, ou qualités qui nous frappent les fens, il divife fouvent la fubftance même dans fon effence en deux idées, dont il regarde l'une comme fujet, & l'autre comme mode. Ainfi, quoique tout ce qui eft en Dieu foit Dieu même, on ne laiffe pas de le concevoir comme un être infini, & de regarder l'infinité comme un attribut de Dieu, & l'être comme fujet de cet attribut. Ainfi l'on confidere fouvent l'homme comme le fujet de l'humanité, *habens humanitatem*, & par conféquent comme une chofe modifiée.

Et alors on prend pour mode l'attribut effentiel qui eft la chofe même, parce qu'on le conçoit comme dans un fujet. C'eft proprement ce qu'on appelle abftrait des fubftances, comme humanité, corporéité, raifon.

Il eft néanmoins très-important de favoir ce qui

est véritablement mode, & qui ne l'est qu'en apparence, parce qu'une des principales causes de nos erreurs, est de confondre les modes avec les substances, & les substances avec les modes. Il est donc de la nature du véritable mode, qu'on puisse concevoir sans lui clairement & distinctement la substance dont il est mode; & que néanmoins on ne puisse pas récipproquement concevoir clairement ce mode, sans concevoir en même-tems le rapport qu'il a à la substance dont il est mode, & sans laquelle il ne peut naturellement exister.

Ce n'est pas qu'on ne puisse concevoir le mode sans faire une attention distincte & expresse à son sujet; mais ce qui montre que la notion du rapport à la substance est enfermée au moins confusément dans celle du mode, c'est qu'on ne sauroit nier ce rapport du mode, qu'on ne détruise l'idée qu'on en avoit: au lieu que, quand on conçoit deux choses & deux substances, l'on peut nier l'une de l'autre, sans détruire les idées qu'on avoit de chacune.

Par exemple, je puis bien concevoir la prudence, sans faire attention distincte à un homme qui soit prudent; mais je ne puis concevoir la prudence, en niant le rapport qu'elle a à un homme ou à une autre nature intelligente qui ait cette vertu.

Et, au contraire, lorsque j'ai considéré tout ce qui convient à une substance étendue qu'on appelle corps, comme l'extension, la figure, la mobilité, la divisibilité; & que d'autre part je considere tout ce qui convient à l'esprit & à la substance qui pense, comme de penser, de douter, de se souvenir, de vouloir, de raisonner; je puis nier de la substance étendue tout ce que je conçois de la substance qui pense, sans cesser pour cela de concevoir très-distinctement la substance étendue, & tous les autres attributs qui y sont joints; & je puis réciproquement nier de la substance qui pense tout ce

que j'ai conçu de la substance étendue, sans cesser pour cela de concevoir très-distinctement tout ce que je conçois dans la substance qui pense.

Et c'est ce qui fait voir aussi que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce que l'étendue & toutes les propriétés qui la suivent, se peuvent nier de la pensée, sans qu'on cesse pour cela de bien concevoir la pensée.

On peut remarquer sur le sujet des modes, qu'il y en a qu'on peut appeller intérieurs, parce qu'on les conçoit dans la substance, comme rond, quarré; & d'autres qu'on peut nommer extérieurs, parce qu'ils sont pris de quelque chose qui n'est pas dans la substance, comme aimé, vu, désiré, qui sont des noms pris des actions d'autrui; & c'est ce qu'on appelle dans l'école *dénomination externe*.

Que si ces modes sont tirés de quelque maniere dont on conçoit les choses, on les appelle secondes intentions. Ainsi être sujet, être attribut, sont des secondes intentions, parce que ce sont des manieres sous lesquelles on conçoit les choses qui sont prises de l'action de l'esprit, qui a lié ensemble deux idées en affirmant l'une de l'autre.

On peut remarquer encore qu'il y a des modes qu'on peut appeller substantiels, parce qu'ils nous représentent de véritables substances appliquées à d'autres substances, comme des modes & des manieres, habillé, armé, sont des modes de cette sorte.

Il y en a d'autres qu'on peut appeller simplement réels, & ce sont les véritables modes qui ne sont pas des substances, mais des manieres de la substance.

Il y en a enfin qu'on peut appeller négatifs, parce qu'ils nous représentent la substance avec une négation de quelque mode réel ou substantiel.

Que si les objets représentés par ces idées, soit de substance, soit de mode, sont en effet tels qu'ils

nous sont représentés, on les appelle véritables; que si ils ne sont pas tels, elles sont fausses en la maniere qu'elles le peuvent être : & c'est ce qu'on appelle dans les écoles êtres de raison, qui consistent ordinairement dans l'assemblage que l'esprit fait de deux idées réelles en soi, mais qui ne sont pas jointes dans la vérité pour en former une même idée ; comme celle qu'on peut se former d'une montagne d'or, est un être de raison, parce qu'elle est composée de deux idées, de montagne, & d'or, qu'elle représente comme unies, quoiqu'elles ne le soient point véritablement.

CHAPITRE III.

Des dix Catégories d'Aristote.

ON peut rapporter à cette considération des idées selon leurs objets, les dix Catégories d'Aristote; puisque ce ne sont que diverses classes auxquelles ce Philosophe a voulu réduire tous les objets de nos pensées, en comprenant toutes les substances sous la premiere, & tous les accidens sous les neuf autres. Les voici.

I. LA SUBSTANCE, qui est, ou spirituelle, ou corporelle, &c.

II. LA QUANTITÉ, qui s'appelle discrete, quand les parties ne sont point liées, comme le nombre :

Continue quand elles sont liées; & alors elle est, ou successive, comme le tems, le mouvement :

Ou permanente, qui est ce qu'on appelle autrement l'espace ou l'étendue, en longueur, largeur, profondeur; la longueur seule faisant les lignes, la longueur & la largeur les surfaces, & les trois ensemble les solides.

III. LA QUALITÉ, dont Aristote fait quatre especes.

La 1. comprend *les habitudes*, c'est-à-dire, les dispositions d'esprit ou de corps, qui s'acquierent par des actes réitérés, comme les sciences, les vertus, les vices, l'adresse de peindre, d'écrire, de danser.

La 2. *Les puissances naturelles*, telles que sont les facultés de l'ame ou du corps, l'entendement, la volonté, la mémoire, les cinq sens, la puissance de marcher.

La 3. *Les qualités sensibles*, comme la dureté, la mollesse, la pesanteur, le froid, le chaud, les couleurs, les sons, les odeurs, les divers gouts.

La 4. La forme & la figure, qui est la détermination extérieure de la quantité, comme être rond, quarré, sphérique, cubique.

IV. LA RELATION, ou le rapport d'une chose à une autre, comme de pere, de fils, de maître, de valet, de roi, de sujet; de la puissance à son objet, de la vue à ce qui est visible, à tout ce qui marque comparaison, comme semblable, égal, plus grand, plus petit.

V. L'AGIR, ou en soi-même, comme marcher, danser, connoître, aimer; ou hors de soi, comme battre, couper, rompre, éclairer, échauffer.

VI. PATIR, être battu, être rompu, être éclairé, être échauffé.

VII. OÙ, c'est-à dire, ce qu'on répond aux questions qui regardent le lieu, comme être à Rome, à Paris, dans son cabinet, dans son lit, dans sa chaise.

VIII. QUAND, c'est-à-dire, ce qu'on répond aux questions qui regardent le tems, comme, quand a-t-il vécu? il y a cent ans: quand cela s'est-il fait? hier.

IX. LA SITUATION, être assis, debout, couché, devant, derriere, à droit, à gauche.

X. AVOIR, c'est-à-dire, avoir quelque chose

autour de soi pour servir de vêtement, ou d'ornement, ou d'armure, comme être habillé, être couronné, être chaussé, être armé.

Voilà les dix Catégories d'Aristote, dont on fait tant de mysteres; quoiqu'à dire le vrai, ce soit une chose de soi très-peu utile, & qui, non-seulement ne sert guères à former le jugement, ce qui est le but de la vraie Logique, mais qui souvent y nuit beaucoup pour deux raisons qu'il est important de remarquer.

La premiere est, qu'on regarde ces Catégories comme une chose établie sur la raison & sur la verité; au lieu que c'est une chose toute arbitraire, & qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres, qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa maniere de philosopher. Et, en effet, il y en a qui ont compris en ce distique tout ce que l'on considere selon une nouvelle philosophie en toutes les choses du monde.

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura,
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

C'est-à-dire, que ces gens-là se persuadent que l'on peut rendre raison de toute la nature, en n'y considérant que ces sept choses ou modes. 1. *Mens*, l'esprit, ou la substance qui pense. 2. *Materia*, le corps, ou la substance étendue. 3. *Mensura*, la grandeur, ou la petitesse de chaque partie de la matiere. 4. *Positura*, leur situation à l'égard les unes des autres. 5. *Figura*, leur figure. 6. *Motus*, leur mouvement. 7. *Quies*, leur repos, ou moindre mouvement.

La seconde raison qui rend l'étude des Catégories dangereuse, est qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, à s'imaginer qu'ils savent

toutes choses, lorsqu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire & distincte, comme on le fera voir en un autre endroit.

On pourroit encore parler ici des attributs des Lullistes; *bonté, puissance, grandeur, &c.* Mais c'est une chose si ridicule, que l'imagination qu'ils ont, qu'appliquant ces mots métaphysiques à tout ce qu'on leur propose, ils pourront rendre raison de tout, qu'elle ne mérite pas seulement d'être réfutée.

Un Auteur de ce tems a dit avec grande raison, que les regles de la Logique d'Aristote servoient seulement à prouver à un autre ce que l'on savoit déja; mais que l'art de Lulle ne servoit qu'à faire discourir sans jugement de ce qu'on ne savoit pas. L'ignorance vaut beaucoup mieux que cette fausse science, qui fait qu'on s'imagine savoir ce qu'on ne sait point. Car, comme saint Augustin a très-judicieusement remarqué dans le livre de l'Utilité de la créance, cette disposition d'esprit est très-blâmable pour deux raisons. L'une, que celui qui s'est faussement persuadé qu'il connoît la vérité, se rend par-là incapable de s'en faire instruire : l'autre, que cette présomption & cette témérité est une marque d'un esprit qui n'est pas bien fait : *Opinari, duas ob res turpissimum est, quod discere non potest qui sibi jam se scire persuasit : & per se ipsa temeritas non benè affecti animi signum est.* Car le mot *opinari* dans la pureté de la langue Latine, signifie la disposition d'un esprit qui consent trop légérement à des choses incertaines, & qui croit ainsi savoir ce qu'il ne sait pas. C'est pourquoi tous les Philosophes soutenoient *sapientem nihil opinari;* & Cicéron, en se blâmant lui-même de ce vice, dit qu'il étoit *magnus opinator.*

CHAPITRE IV.

Des idées des choses, & des idées des signes.

QUand on considere un objet en lui-même & dans son propre être, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes & les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées : l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; & sa nature consiste à exciter la seconde par la premiere.

On peut faire diverses divisions des signes ; mais nous nous contenterons ici de trois qui sont de plus grande utilité.

Premiérement, il y a des signes certains qui s'appellent en Grec τεκμήρια, comme la respiration l'est de la vie des animaux ; & il y en a qui ne sont que probables, & qui sont appellés en Grec σημεῖα, comme la pâleur n'est qu'un signe probable de grossesse dans les femmes.

La plupart des jugemens téméraires viennent de ce que l'on confond ces deux especes de signes, & que l'on attribue un effet à une certaine cause, quoiqu'il puisse aussi naître d'autres causes, & qu'ainsi il ne soit qu'un signe probable de cette cause.

2. Il y a des signes joints aux choses, comme l'air du visage, qui est signe des mouvemens de l'ame, est joint à ces mouvemens qu'il signifie : les symptomes, signes de maladies, sont joints à

ces maladies ; & pour me servir d'exemples plus grands : Comme l'arche, signe de l'Eglise, étoit jointe à Noé & à ses enfans qui étoient la véritable Eglise de ce tems-là ; ainsi nos temples matériels, signes des fideles, sont souvent joints aux fideles : ainsi la colombe, figure du Saint-Esprit, étoit jointe au Saint-Esprit : ainsi le lavement du Baptême, figure de la régénération spirituelle, est jointe à cette régénération.

Il y a aussi des signes séparés des choses, comme les sacrifices de l'ancienne loi, signes de JESUS-CHRIST immolé, étoient séparés de ce qu'ils représentoient.

Cette division des signes donne lieu d'établir ces maximes.

1. Qu'on ne peut jamais conclure précisément, ni de la présence du signe à la présence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses absentes ; ni de la présence du signe à l'absence de la chose signifiée, puisqu'il y a des signes de choses présentes. C'est donc par la nature particuliere du signe qu'il en faut juger.

2. Que, quoiqu'une chose dans un état ne puisse être signe d'elle-même dans ce même état, puisque tout signe demande une distinction entre la chose représentante, & celle qui est représentée, néanmoins il est très-possible qu'une chose dans un certain état se représente dans un autre état, comme il est très-possible qu'un homme dans sa chambre se représente prêchant ; & qu'ainsi la seule distinction d'état suffit entre la chose figurante & la chose figurée, c'est-à-dire, qu'une même chose peut être dans un certain état chose figurante, & dans un autre chose figurée.

3. Qu'il est très-possible qu'une même chose cache & découvre une autre chose en même-tems, & qu'ainsi ceux qui ont dit que *rien ne paroît*

paroît par ce qui le cache, ont avancé une maxime très-peu solide. Car la même chose, pouvant être en même-tems, & chose, & signe, peut cacher, comme chose, ce qu'elle découvre comme signe. Ainsi la cendre chaude cache le feu comme chose, & le découvre comme signe. Ainsi les formes empruntées par les Anges, les couvroient comme choses, & les découvroient comme signes. Ainsi les symboles Eucharistiques cachent le corps de JESUS-CHRIST comme chose, & le découvrent comme symbole.

4. L'on peut conclure que la nature du signe consistant à exciter dans les sens par l'idée de la chose figurante celle de la chose figurée, tant que cet effet subsiste, c'est-à-dire, tant que cette double idée est excitée, le signe subsiste, quand même cette chose seroit détruite en sa propre nature. Ainsi il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel, que Dieu a prises pour signe qu'il ne détruiroit plus le genre humain par un déluge, soient réelles & véritables, pourvu que nos sens aient toujours la même impression, & qu'ils se servent de cette impression pour concevoir la promesse de Dieu.

Il n'importe de même que le pain de l'Eucharistie subsiste en sa propre nature, pourvu qu'il excite toujours dans nos sens l'image d'un pain qui nous serve à concevoir de quelle sorte le corps de JESUS-CHRIST est la nourriture de nos ames, & comment les fideles sont unis entr'eux.

La troisieme division des signes est, qu'il y en a de naturels qui ne dépendent pas de la fantaisie des hommes, comme une image qui paroît dans un miroir est un signe naturel de celui qu'elle représente; & qu'il y en a d'autres qui ne sont que d'institution & d'établissement, soit qu'ils aient quelque rapport éloigné avec la chose figurée, soit qu'ils n'en aient point du tout. Ainsi les mots

sont signes d'institution des pensées ; & les caracteres des mots. On expliquera, en traitant des propositions, une vérité importante sur ces sortes de signes, qui est que l'on en peut, en quelques occasions, affirmer les choses signifiées.

CHAPITRE V.

Des idées considérées selon leur composition, ou simplicité, où il est parlé de la maniere de connoître par abstraction, ou précision.

CE que nous avons dit en passant dans le Chapitre II, que nous pouvions considérer un mode sans faire une réflexion distincte sur la substance dont il est mode, nous donne occasion d'expliquer ce qu'on appelle *abstraction d'esprit.*

Le peu d'étendue de notre esprit fait qu'il ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées, qu'en les considérant par parties, & comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeller généralement connoître par abstraction.

Mais, comme les choses sont différemment composées, & qu'il y en a qui le sont de parties réellement distinctes, qu'on appelle parties intégrantes, comme le corps humain, les diverses parties d'un nombre ; il est bien facile alors de concevoir que notre esprit peut s'appliquer à considérer une partie sans considérer l'autre, parce que ces parties sont réellement distinctes, & ce n'est pas même ce qu'on appelle *abstraction.*

Or, il est si utile dans ces choses-là même de considérer plutôt les parties séparément que le tout, que sans cela on ne peut avoir presque aucune connoissance distincte. Car, par exemple, le

moyen de pouvoir connoître le corps humain, qu'en le divisant en toutes ses parties similaires & dissimilaires, & en leur donnant à toutes différens noms? Toute l'Arithmétique est aussi fondée sur cela; car on n'a pas besoin d'art pour compter les petits nombres, parce que l'esprit les peut comprendre tout entiers; & ainsi tout l'art consiste à compter par parties ce qu'on ne pourroit compter par le tout, comme il seroit impossible, quelque étendue d'esprit qu'on eût, de multiplier deux nombres de 8 ou 9 caractéres chacun, en les prenant tout entiers.

La seconde connoissance par parties, est quand on considere un mode sans faire attention à la substance, ou deux modes qui sont joints ensemble dans une même substance, en les regardant chacun à part. C'est ce qu'ont fait les Géometres, qui ont pris pour objet de leur science le corps étendu en longueur, largeur & profondeur. Car, pour le mieux connoître, ils se sont premiérement appliqués à le considérer selon une seule dimension, qui est la longueur, & alors ils lui ont donné le nom de ligne. Ils l'ont considéré ensuite selon deux dimensions, la longueur, & la largeur, & ils l'ont appellé surface. Et puis, considérant toutes les trois dimensions ensemble, longueur, largeur & profondeur, ils l'ont appellé solide ou corps.

On voit par-là combien est ridicule l'argument de quelques Sceptiques, qui veulent faire douter de la certitude de la Géométrie, parce qu'elle suppose des lignes & des surfaces qui ne sont point dans la nature. Car les Géometres ne supposent point qu'il y ait des lignes sans largeur, ou des surfaces sans profondeur; mais ils supposent seulement qu'on peut considérer la longueur sans faire attention à la largeur: ce qui est indubitable, comme lorsqu'on mesure la distance d'une ville à une autre, on ne

mesure que la longueur des chemins, sans se mettre en peine de leur largeur.

Or, plus on peut séparer les choses en divers modes, & plus l'esprit devient capable de les bien connoître. Et ainsi nous voyons que tant qu'on n'a point distingué dans le mouvement la détermination vers quelque endroit, du mouvement même, & même diverses parties dans une même détermination, on n'a pu rendre de raison claire de la réflexion & de la réfraction. Ce qu'on a fait aisément par cette distinction, comme on peut voir dans le Chapitre deux de la Dioptrique de Monsieur Descartes.

La troisieme maniere de concevoir les choses par abstraction, est quand une même chose ayant divers attributs, on pense à l'un sans penser à l'autre, quoiqu'il n'y ait entre eux qu'une distinction de raison. Et voici comme cela se fait. Si je fais, par exemple, réflexion que je pense, & que, par conséquent, je suis moi qui pense, dans l'idée que j'ai de moi qui pense, je puis m'appliquer à la considération d'une chose qui pense, sans faire attention que c'est moi, quoiqu'en moi, moi & celui qui pense ne soit que la même chose. Et ainsi l'idée que je concevrai d'une personne qui pense, pourra représenter, non-seulement moi, mais toutes les autres personnes qui pensent. De même, ayant figuré sur un papier un triangle équilatere, si je m'attache à le considérer au lieu où il est avec tous les accidens qui le déterminent, je n'aurai l'idée que d'un seul triangle. Mais si je détourne mon esprit de la considération de toutes ces circonstances particulieres, & que je ne m'applique qu'à penser que c'est une figure bornée par trois lignes égales, l'idée que je m'en formerai me représentera d'une part plus nettement cette égalité des lignes, & de l'autre sera capa-

ble de me repréſenter tous les triangles équilateres. Que ſi je paſſe plus avant, & que, ne m'arrêtant plus à cette égalité des lignes, je conſidere ſeulement que c'eſt une figure terminée par trois lignes droites, je me formerai une idée qui peut repréſenter toutes ſortes de triangles. Si enſuite, ne m'arrêtant point au nombre des lignes, je conſidere ſeulement que c'eſt une ſurface plate, bornée par des lignes droites, l'idée que je me formerai pourra repréſenter toutes les figures rectilignes, & ainſi je puis monter de dégré en dégré juſqu'à l'extenſion. Or, dans ces abſtractions on voit toujours que le dégré inférieur comprend le ſupérieur avec quelque détermination particuliere, comme *moi* comprend ce qui penſe, & le triangle équilatere comprend le triangle, & le triangle la figure rectiligne; mais que le dégré ſupérieur étant moins déterminé, peut repréſenter plus de choſes.

Enfin, il eſt viſible que par ces ſortes d'abſtractions les idées, de ſingulieres, deviennent communes, & de communes, plus communes, & ainſi cela nous donnera lieu de paſſer à ce que nous avons à dire des idées conſidérées ſelon leur univerſalité ou particularité.

CHAPITRE VI.

Des idées conſidérées ſelon leur généralité, particularité, & ſingularité.

QUoique toutes les choſes qui exiſtent ſoient ſingulieres, néanmoins, par le moyen des abſtactions que nous venons d'expliquer, nous ne laiſſons pas d'avoir tous pluſieurs ſortes d'idées, dont les unes ne nous repréſentent qu'une ſeule

chose, comme l'idée que chacun a de soi-même; & les autres en peuvent représenter également plusieurs, comme lorsque quelqu'un conçoit un triangle sans y considérer autre chose, sinon que c'est une figure à trois lignes & à trois angles; l'idée qu'il en a formée peut lui servir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne représentent qu'une seule chose, s'appellent singulieres, ou individuelles, & ce qu'elles représentent *des individus*, & celles qui en représentent plusieurs s'appellent universelles, communes, générales.

Les noms qui servent à marquer les premieres, s'appellent propres, *Socrate*, *Rome*, *Bucéphale*; & ceux qui servent à marquer les dernieres, communs & appellatifs, comme *homme*, *ville*, *cheval*. Et tant les idées universelles, que les noms communs, peuvent s'appeller termes généraux.

Mais il faut remarquer que les mots sont généraux en deux manieres; l'une, que l'on appelle *univoque*, qui est lorsqu'ils sont liés avec des idées générales; de sorte que le même mot convient à plusieurs, & selon le son, & selon une même idée, qui y est jointe : tels sont les mots dont on vient de parler, d'homme, de ville, de cheval.

L'autre, qu'on appelle *équivoque*, qui est lorsqu'un même son a été lié par les hommes à des idées différentes; de sorte que le même son convient à plusieurs, non selon une même idée, mais selon les idées différentes auxquelles il se trouve joint dans l'usage : ainsi le mot de *canon* signifie une machine de guerre, & un décret de Concile, & une sorte d'ajustement; mais il ne les signifie que selon des idées toutes différentes.

Néanmoins cette universalité équivoque est de deux sortes. Car les différentes idées jointes à un même son, ou n'ont aucun rapport naturel entre

elles, comme dans le mot de *canon*; ou en ont quelqu'un, comme lorſqu'un mot étant principalement joint à une idée, on ne le joint à une autre idée, que parce qu'elle a un rapport de cauſe, ou d'effet, ou de ſigne, ou de reſſemblance à la premiere : & alors ces ſortes de mots équivoques s'appellent *analogues*; comme quand le mot de *ſain* s'attribue à l'animal, à l'air, & aux viandes. Car l'idée jointe à ce mot, eſt principalement la ſanté qui ne convient qu'à l'animal; mais on y joint une autre idée approchante de celle-là, qui eſt d'être cauſe de la ſanté, qui fait qu'on dit qu'un air eſt ſain, qu'une viande eſt ſaine, parce qu'ils ſervent à conſerver la ſanté.

Mais quand nous parlons ici des mots généraux, nous entendons les univoques qui ſont joints à des idées univerſelles & générales.

Or, dans ces idées univerſelles il y a deux choſes qu'il eſt très-important de bien diſtinguer, *la compréhenſion* & *l'étendue*.

J'appelle *compréhenſion* de l'idée, les attributs qu'elle enferme en ſoi, & qu'on ne peut lui ôter ſans la détruire, comme la compréhenſion de l'idée du triangle enferme extenſion, figure, trois lignes, trois angles, & l'égalité de ces trois angles à deux droits, &c.

J'appelle *étendue* de l'idée, les ſujets à qui cette idée convient; ce qu'on appelle auſſi les inférieurs d'un terme général, qui à leur égard eſt appellé ſupérieur, comme l'idée du triangle en général s'étend à toutes les diverſes eſpeces de triangles.

Mais, quoique l'idée générale s'étende indiſtinctement à tous les ſujets à qui elle convient, c'eſt-à-dire, à tous les inférieurs, & que le nom commun les ſignifie tous, il y a néanmoins cette différence entre les attributs qu'elle comprend, & les ſujets auxquels elle s'étend, qu'on ne peut lui ôter

aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déja dit; au lieu qu'on peut la resserrer quant à son étendue, ne l'appliquant qu'à quelqu'un des sujets auxquels elle convient, sans que pour cela on la détruise.

Or, cette restriction, ou resserrement de l'idée générale, quant à son étendue, peut se faire en deux manieres.

La premiere est, par une autre idée distincte & déterminée qu'on y joint, comme lorsqu'à l'idée générale du triangle, je joins celle d'avoir un angle droit; ce qui resserre cette idée à une seule espece de triangle, qui est un triangle rectangle.

L'autre, en y joignant seulement une idée indistincte & indéterminée de partie, comme quand je dis, quelque triangle; & on dit alors que le terme commun devient particulier, parce qu'il ne s'étend plus qu'à une partie des sujets auxquels il s'étendoit auparavant, sans que néanmoins on ait déterminé quelle est cette partie à laquelle on la resserre.

CHAPITRE VII.

Des cinq sortes d'idées universelles, Genres, Especes, Différences, Propres, Accidens.

Ce que nous avons dit dans les Chapitres précédens, nous donne moyen de faire entendre en peu de paroles les cinq Universaux qu'on explique ordinairement dans l'école.

Car lorsque les idées générales nous représentent leurs objets comme des choses, & qu'elles sont marquées par des termes appellés substantifs ou absolus, on les appelle *genres* ou *especes*.

Des Genres.

On les appelle Genres, quand elles sont tellement communes, qu'elles s'étendent à d'autres idées qui sont encore universelles, comme le quadrilatere est genre à l'égard du parallélogramme & du trapêze : la substance est le genre à l'égard de la substance étendue qu'on appelle corps, & de la substance q[illegible]ense qu'on appelle esprit.

De l'Espece.

Et ces idées communes, qui sont sous une plus commune & plus générale, s'appellent especes; comme le parallélogramme & le trapêze sont les especes du quadrilatere, le corps & l'esprit sont les especes de la substance.

Et ainsi la même idée peut être genre, étant comparée aux idées auxquelles elle s'étend, & espece étant comparée à une autre qui est plus générale, comme corps, qui est un genre au regard du corps animé & du corps inanimé, & une espece au regard de la substance; & le quadrilatere qui est un genre au regard du parallélogramme & du trapêze, est une espece au regard de la figure.

Mais il y a une autre notion du mot d'espece, qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent être genres. C'est lorsqu'une idée n'a sous soi que des individus & des singuliers, comme le cercle n'a sous soi que des cercles singuliers qui sont tous d'une même espece. C'est ce qu'on appelle espece derniere, *species infima.*

Et il y a un genre qui n'est point espece, savoir, le suprême de tous les genres, soit que ce genre soit l'être, soit que ce soit la substance, ce qu'il est de peu d'importance de savoir, & qui regarde plus la Métaphysique que la Logique.

J'ai dit que les idées générales, qui nous représentent leurs objets comme des choses, sont appellées genres ou especes. Car il n'est pas nécessaire

que les objets de ces idées soient effectivement des choses & des substances; mais il suffit que nous les considérions comme des choses, en ce que lors même que ce sont des modes, on ne les rapporte point à leurs substances, mais à d'autres idées de modes moins générales ou plus générales, comme la figure qui n'est qu'un mode au regard du corps figuré, est un genre au regard des figures curvilignes & rectilignes, &c.

Et, au contraire, les idées qui nous représentent les objets comme des choses modifiées, & qui sont marquées par des termes adjectifs ou connotatifs, si on les compare avec les substances que ces termes connotatifs signifient confusément, quoique directement, soit que dans la vérité ces termes connotatifs signifient des attributs essentiels, qui ne sont en effet que la chose même, soit qu'ils signifient de vrais modes, on ne les appelle point alors genres, ni especes, mais, ou *différences*, ou *propres*, ou *accidens*.

On les appelle *différences*, quand l'objet de ces idées est un attribut essentiel qui distingue une espece d'une autre, comme étendu, pesant, raisonnable.

On les appelle *propres*, quand leur objet est un attribut qui appartient en effet à l'essence de la chose; mais qui n'est pas le premier que l'on considere dans cette essence, mais seulement une dépendance de ce premier, comme, divisible, immortel, docile.

Et on les appelle *accidens communs*, quand leur objet est un vrai mode qui peut être séparé, au moins par l'esprit, de la chose dont il est dit accident; sans que l'idée de cette chose soit détruite dans notre esprit, comme rond, dur, juste, prudent. C'est ce qu'il faut expliquer plus particuliérement.

De la Différence.

Lorsqu'un genre a deux especes, il faut nécessairement que l'idée de chaque espece comprenne quelque chose qui ne soit pas compris dans l'idée du genre. Autrement si chacune ne comprenoit que ce qui est compris dans le genre, ce ne seroit que le genre ; &, comme le genre convient à chaque espece, chaque espece conviendroit à l'autre. Ainsi le premier attribut essentiel que comprend chaque espece de plus que le genre, s'appelle sa différence ; & l'idée que nous en avons est une idée universelle, parce qu'une seule & même idée peut nous représenter cette différence partout où elle se trouve, c'est-à-dire, dans tous les inférieurs de l'espece.

Exemple. Le corps & l'esprit sont les deux especes de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus que dans celle de la substance, & de même dans celle de l'esprit. Or, la premiere chose que nous voyons de plus dans le corps, c'est l'étendue ; & la premiere chose que nous voyons de plus dans l'esprit, c'est la pensée. Et ainsi la différence du corps sera l'étendue, & la différence de l'esprit sera la pensée, c'est-à-dire, que le corps sera une substance étendue, & l'esprit une substance qui pense.

Delà on peut voir, 1. que la différence a deux regards ; l'un au genre qu'elle divise & partage, l'autre à l'espece qu'elle constitue & qu'elle forme, faisant la principale partie de ce qui est enfermé dans l'idée de l'espece selon sa compréhension. D'où vient que toute espece peut être exprimée par un seul nom, comme esprit, corps, ou par deux mots, savoir par celui du genre, & par celui de sa différence joints ensemble, ce qu'on appelle définition, comme substance qui pense, substance étendue.

On peut voir, en second lieu, que puisque la différence constitue l'espece, & la distingue des autres especes, elle doit avoir la même étendue que l'espece, & ainsi qu'il faut qu'elles puissent se dire réciproquement l'une de l'autre, comme tout ce qui pense est esprit, & tout ce qui est esprit pense.

Néanmoins il arrive assez souvent que l'on ne voit dans certaines choses aucun attribut qui soit tel, qu'il convienne à toute une espece, & qu'il ne convienne qu'à cette espece; & alors on joint plusieurs attributs ensemble, dont l'assemblage ne se trouvant que dans cette espece, en constitue la différence. Ainsi les Platoniciens prenant les démons pour des animaux raisonnables aussi-bien que l'homme, ne trouvoient pas que la différence de raisonnable fût réciproque à l'homme; c'est pourquoi ils y en ajoutoient une autre, comme mortel, qui n'est pas non plus réciproque à l'homme, puisqu'elle convient aux bêtes; mais toutes deux ensemble ne conviennent qu'à l'homme. C'est ce que nous faisons dans l'idée que nous nous formons de la plupart des animaux.

Enfin, il faut remarquer qu'il n'est pas toujours nécessaire que les deux différences qui partagent un genre, soient toutes deux positives; mais que c'est assez qu'il y en ait une, comme deux hommes sont distingués l'un de l'autre, si l'un a une charge que l'autre n'a pas, quoique celui qui n'a pas de charge, n'ait rien que l'autre n'ait. C'est ainsi que l'homme est distingué des bêtes en général, en ce que l'homme est un animal qui a un esprit, *animal mente præditum*, & que la bête est un pur animal, *animal merum*. Car l'idée de la bête en général n'enferme rien de positif qui ne soit dans l'homme; mais on y joint seulement la négation de ce qui est en l'homme,

ſavoir, l'eſprit. De ſorte que toute la différence qu'il y a entre l'idée d'animal & celle de bête, eſt que l'idée d'animal n'enferme pas la penſée dans ſa compréhenſion, mais ne l'exclut pas auſſi & l'enferme même dans ſon étendue, parce qu'elle convient à un animal qui penſe; au lieu que l'idée de bête l'exclut dans ſa compréhenſion, & ainſi ne peut convenir à l'animal qui penſe.

Du Propre.

Quand nous avons trouvé la différence qui conſtitue une eſpece, c'eſt à-dire, ſon principal attribut eſſentiel qui la diſtingue de toutes les autres eſpeces, ſi, conſidérant plus particuliérement ſa nature, nous y trouvons encore quelque attribut qui ſoit néceſſairement lié avec ce premier attribut, & qui, par conſéquent, convienne à toute cette eſpece & à cette ſeule eſpece, *omni & ſoli*, nous l'appellons propriété; &, étant ſignifié par un terme connotatif, nous l'attribuons à l'eſpece comme ſon propre; & parce qu'il convient auſſi à tous les inférieurs de l'eſpece, & que la ſeule idée que nous en avons une fois formée peut repréſenter cette propriété par-tout où elle ſe trouve, on en fait le quatrieme des termes communs & univerſaux.

Exemple. Avoir un angle droit eſt la différence eſſentielle du triangle rectangle. Et, parce que c'eſt une dépendance néceſſaire de l'angle droit que le quarré du côté qui le ſoutient ſoit égal aux quarrés des deux côtés qui le comprennent, l'égalité de ces quarrés eſt conſidérée comme la propriété du triangle rectangle, qui convient à tous les triangles rectangles, & qui ne convient qu'à eux ſeuls.

Néanmoins on a quelquefois étendu plus loin ce nom de propre, & on en a fait quatre eſpeces.

La 1^e^ eſt celle que nous venons d'expliquer, *quod convenit omni, & ſoli, & ſemper*, comme c'eſt le propre de tout cercle, du ſeul cercle, & toujours, que les lignes tirées du centre à la circonférence ſoient égales.

La 2^e^, *quod convenit omni, ſed non ſoli*, comme on dit qu'il eſt propre à l'étendue d'être diviſible, parce que toute étendue peut être diviſée, quoique la durée, le nombre & la force le puiſſent être auſſi.

La 3^e^, eſt *quod convenit ſoli, ſed non omni*, comme il ne convient qu'à l'homme d'être médecin ou philoſophe, quoique tous les hommes ne le ſoient pas.

La 4^e^, *quod convenit omni & ſoli, ſed non ſemper*, dont on rapporte pour exemple, le changement de la couleur du poil en blanc, *caneſcere*; ce qui convient à tous les hommes & aux ſeuls hommes, mais ſeulement dans la vieilleſſe.

De l'Accident.

Nous avons déja dit dans le Chapitre ſecond, qu'on appelloit mode ce qui ne pouvoit exiſter naturellement que par la ſubſtance, & ce qui n'étoit point néceſſairement lié avec l'idée d'une choſe, en ſorte qu'on peut bien concevoir la choſe ſans concevoir le mode, comme on peut bien concevoir un homme ſans le concevoir prudent; mais on ne peut concevoir la prudence, ſans concevoir, ou un homme, ou une autre nature intelligente qui ſoit prudente.

Or, quand on joint une idée confuſe & indéterminée de ſubſtance avec une idée diſtincte de quelque mode, cette idée eſt capable de repréſenter toutes les choſes où ſera ce mode, comme l'idée de prudent, tous les hommes prudens; l'idée de rond, tous les corps ronds; & alors cette idée exprimée par un terme connotatif, *prudent, rond*,

est ce qui fait le cinquieme universel qu'on appelle accident, parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à qui on l'attribue; car s'il l'étoit, il seroit différence, ou propre.

Mais il faut remarquer ici, comme l'on a déja dit, que, quand on considere deux substances ensemble, on peut en considérer une comme mode de l'autre. Ainsi un homme habillé peut être considéré comme un tout composé de cet homme & de ses habits; mais être habillé au regard de cet homme, est seulement un mode, ou une façon d'être, sous laquelle on le considere, quoique ses habits soient des substances. C'est pourquoi être habillé n'est qu'un cinquieme universel.

En voilà plus qu'il n'en faut touchant les cinq Universaux qu'on traite dans l'école avec tant d'étendue. Car il sert de très peu, de savoir qu'il y a des Genres, des Especes, des Différences, des Propres, & des Accidens; mais l'importance est de reconnoître les vrais genres des choses, les vraies especes de chaque genre, leurs vraies différences, leurs vraies propriétés, & les accidens qui leur conviennent. Et c'est à quoi nous pourrons donner quelque lumiere dans les Chapitres suivans, après avoir dit auparavant quelque chose des termes complexes.

CHAPITRE VIII.

Des termes complexes, & de leur universalité, ou particularité.

On joint quelquefois à un terme, divers autres termes qui composent dans notre esprit une idée totale, de laquelle il arrive souvent qu'on peut affirmer, ou nier, ce qu'on ne pourroit pas affirmer, ou nier de chacun de ces termes étant sé-

parés : par exemple, ce sont des termes complexes, *un homme prudent, un corps transparent, Alexandre fils de Philippe.*

Cette addition se fait quelquefois par le pronom relatif, comme si je dis : *un corps qui est transparent, Alexandre qui est fils de Philippe, le Pape qui est Vicaire de Jesus-Christ.*

Et on peut dire même que si ce relatif n'est pas toujours exprimé, il est toujours en quelque sorte sous-entendu, parce qu'il peut s'exprimer, si l'on veut, sans changer la proposition.

Car, c'est la même chose de dire, un corps transparent, ou un corps qui est transparent.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, est que l'addition que l'on fait à un terme est de deux sortes : l'une qu'on peut appeller *explication*, & l'autre *détermination.*

Cette addition peut s'appeller seulement *explication*, quand elle ne fait que développer, ou ce qui étoit enfermé dans la compréhension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui lui convient comme un de ses accidens, pourvu qu'il lui convienne généralement & dans toute son étendue; comme si je dis : *L'homme qui est un animal doué de raison*, ou *l'homme qui désire naturellement d'être heureux*, ou *l'homme qui est mortel.* Ces additions ne sont que des explications, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, & ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes ; mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.

Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte ; comme quand on dit : *Paris qui est la plus grande ville de l'Europe : Jules Cesar qui a été le plus grand capitaine du monde : Aristote*

le Prince des Philosophes : Louis XV. Roi de France. Car les termes individuels, distinctement exprimés, se prennent toujours dans toute leur étendue, étant déterminés à tout ce qu'ils peuvent être.

L'autre sorte d'addition, qu'on peut appeller *détermination*, est quand ce qu'on ajoute à un mot général en restreint la signification, & fait qu'il ne se prend plus pour ce mot général dans toute son étendue, mais seulement pour une partie de cette étendue, comme si je dis, *les corps transparens*, *les hommes savans*, *un animal raisonnable.* Ces additions ne sont pas de simples explications, mais des déterminations, parce qu'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de corps ne signifie plus qu'une partie des corps : le mot d'homme, qu'une partie des hommes : le mot d'animal, qu'une partie des animaux.

Et ces additions sont quelquefois telles, qu'elles rendent individuel un mot général, quand on y ajoute des conditions individuelles ; comme quand je dis, *le Pape qui est aujourd'hui*, cela détermine le mot général de Pape à la personne unique & singuliere de Clément XIII.

On peut de plus distinguer deux sortes de termes complexes, les uns dans l'expression, les autres dans le sens seulement.

Les premiers, sont ceux dont l'addition est exprimée, tels que sont tous les exemples qu'on a rapportés jusqu'ici.

Les derniers, sont ceux dont l'un des termes n'est point exprimé, mais seulement sous-entendu, comme quand nous disons en France *le Roi*, c'est un terme complexe dans le sens, parce que nous n'avons pas dans l'esprit en prononçant ce mot de Roi, la seule idée générale qui répond à ce mot ; mais nous y joignons mentalement l'idée

de Louis XV. qui est maintenant Roi de France. Il y a une infinité de termes dans les discours ordinaires des hommes qui sont complexes en cette maniere, comme le nom de *Monsieur* dans chaque famille.

Il y a même des mots qui sont complexes dans l'expression pour quelque chose, & qui le sont encore dans le sens pour d'autres. Comme quand on dit, *le Prince des Philosophes*, c'est un terme complexe dans l'expression, puisque le mot de prince est déterminé par celui de philosophe; mais au regard d'Aristote que l'on marque dans les écoles par ce mot, il n'est complexe que dans le sens; puisque l'idée d'Aristote n'est que dans l'esprit, sans être exprimée par aucun son qui le distingue en particulier.

Tous les termes connotatifs ou adjectifs, ou sont parties d'un terme complexe, quand leur substantif est exprimé; ou sont complexes dans le sens, quand il est sous-entendu. Car, comme il a été dit dans le Chap. II. ces termes connotatifs marquent directement un sujet, quoique plus confusément, & indirectement une forme ou un mode, quoique plus distinctement. Et ainsi ce sujet n'est qu'une idée fort générale & fort confuse, quelquefois d'un être, quelquefois d'un corps, qui est pour l'ordinaire déterminée par l'idée distincte de la forme qui lui est jointe; comme *album* signifie une chose qui a de la blancheur: ce qui détermine l'idée confuse de chose à ne représenter que celles qui ont cette qualité.

Mais ce qui est de plus remarquable dans ces termes complexes, est qu'il y en a qui sont déterminés dans la vérité à un seul individu, & qui ne laissent pas de conserver une certaine universalité équivoque qu'on peut appeller une équivoque d'erreur; parce que les hommes demeurant d'accord

que ce terme ne signifie qu'une chose unique, faute de bien discerner quelle est véritablement cette chose unique, l'appliquent, les uns à une chose, & les autres à une autre; ce qui fait qu'il a besoin d'être encore déterminé, ou par diverses circonstances, ou par la suite du discours, afin que l'on sache précisément ce qu'il signifie.

Ainsi, le mot de *véritable religion* ne signifie qu'une seule & unique religion, qui est dans la vérité la Catholique, n'y ayant que celle-là de véritable. Mais parce que chaque peuple & chaque secte croit que sa religion est la véritable, ce mot est très-équivoque dans la bouche des hommes, quoique par erreur. Et si on lit dans un historien, qu'un Prince a été zélé pour la véritable religion, on ne sauroit dire ce qu'il a entendu par-là si on ne sait de quelle religion a été cet historien : car si c'est un Protestant, cela voudra dire la religion Protestante : si c'étoit un Arabe Mahométan qui parlât ainsi de son Prince, cela voudroit dire la religion Mahométane, & on ne pourroit juger que ce seroit la religion Catholique, si on ne savoit que cet historien étoit Catholique.

Les termes complexes qui sont ainsi équivoques par erreur, sont principalement ceux qui enferment des qualités dont les sens ne jugent point, mais seulement l'esprit, sur lesquelles il est facile que les hommes aient divers sentimens.

Si je dis, par exemple : il n'y avoit que des hommes de six pieds qui fussent enrôlés dans l'armée de Marius, ce terme complexe d'homme de six pieds n'est pas sujet à être équivoque par erreur, parce qu'il est bien aisé de mesurer des hommes, pour juger s'ils ont six pieds. Mais si l'on eût dit qu'on ne devoit enrôler que de vaillans hommes, le terme de vaillans hommes eût été plus sujet à être équivoque par erreur, c'est-à-dire, à être at-

tribué à des hommes qu'on eût cru vaillans qui ne l'eussent pas été en effet.

Les termes de comparaison sont aussi fort sujets à être équivoques par erreur : *Le plus grand Géometre de Paris : Le plus savant homme, le plus adroit, le plus riche.* Car, quoique ces termes soient déterminés par des conditions individuelles, n'y ayant qu'un seul homme qui soit le plus grand Géometre de Paris, néanmoins ce mot peut être facilement attribué à plusieurs, quoiqu'il ne convienne qu'à un seul dans la vérité : parce qu'il est fort aisé que les hommes soient partagés de sentimens sur ce sujet, & qu'ainsi plusieurs donnent ce nom à celui que chacun croit avoir cet avantage par-dessus les autres.

Les mots de *sens d'un auteur*, de *doctrine d'un auteur sur un tel sujet*, sont encore de ce nombre, sur-tout quand un auteur n'est pas si clair qu'on ne dispute quelle a été son opinion, comme nous voyons que les Philosophes disputent tous les jours touchant les opinions d'Aristote, chacun le tirant de son côté. Car, quoiqu'Aristote n'ait qu'un seul & unique sens sur un tel sujet, néanmoins comme il est différemment entendu, ces mots de *sentiment d'Aristote*, sont équivoques par erreur ; parce que chacun appelle sentiment d'Aristote, ce qu'il a compris être son véritable sentiment : & ainsi, l'un comprenant une chose & l'autre une autre, ces termes de sentiment d'Aristote sur un tel sujet, quelque individuels qu'ils soient en eux-mêmes, pourront convenir à plusieurs choses, savoir, à tous les divers sentimens qu'on lui aura attribués, & ils signifieront, dans la bouche de chaque personne, ce que chaque personne aura conçu être le sentiment de ce Philosophe.

Mais, pour mieux comprendre en quoi consiste l'équivoque de ces termes, que nous avons appel-

és équivoques par erreur, il faut remarquer que ces mots sont connotatifs, ou expressément, ou dans le sens. Or, comme nous avons déja dit, on doit considérer dans les mots connotatifs le sujet qui est directement, mais confusément exprimé, & la forme ou le mode qui est distinctement, quoiqu'indirectement exprimé. Ainsi, le blanc signifie confusément un corps, & la blancheur distinctement : sentiment d'Aristote signifie confusément quelque opinion, quelque pensée, quelque doctrine, & distinctement la relation de cette pensée à Aristote auquel on l'attribue.

Or, quand il arrive de l'équivoque dans ces mots, ce n'est pas proprement à cause de cette forme ou de ce mode qui, étant distinct, est invariable. Ce n'est pas aussi à cause du sujet confus, lorsqu'il demeure dans cette confusion. Car, par exemple, le mot de *Prince des Philosophes*, ne peut jamais être équivoque, tant qu'on n'appliquera cette idée de prince des Philosophes à aucun individu distinctement connu. Mais l'équivoque arrive seulement parce que l'esprit, au lieu de ce sujet confus, y substitue souvent un sujet distinct & déterminé auquel il attribue la forme & le mode. Car, comme les hommes sont de différens avis sur ce sujet, ils peuvent donner cette qualité à diverses personnes, & les marquer ensuite par ce mot qu'ils croient leur convenir, comme autrefois on entendoit Platon par le nom de prince des Philosophes ; & maintenant on entend Aristote.

Le mot de véritable religion n'étant pas joint avec l'idée distincte d'aucune religion particuliere, & demeurant dans son idée confuse, n'est point équivoque, puisqu'il ne signifie que ce qui est en effet la véritable religion. Mais lorsque l'esprit a joint cette idée de véritable religion à une idée distincte d'un certain culte particulier distincte-

ment connu, ce mot devient très-équivoque, & signifie dans la bouche de chaque peuple le culte qu'il prend pour véritable.

Il en est de même de ces mots, *sentiment d'un tel Philosophe sur une telle matiere.* Car, demeurant dans leur idée générale, ils signifient simplement & en général la doctrine que ce Philosophe a enseignée sur cette matiere, comme ce qu'a enseigné Aristote sur la nature de notre ame : *id quod sensit talis scriptor :* & cet *id*, c'est-à-dire, cette doctrine, demeurant dans son idée confuse sans être appliquée à une idée distincte, ces mots ne sont nullement équivoques ; mais lorsqu'au lieu de cet *id* confus, de cette doctrine confusément conçue, l'esprit substitue une doctrine distincte, & un sujet distinct, alors, selon les différentes idées distinctes qu'on y pourra substituer, ce terme deviendra équivoque. Ainsi l'opinion d'Aristote touchant la nature de notre ame, est un mot équivoque dans la bouche de Pomponace, qui prétend qu'il l'a crue mortelle, & dans celle de plusieurs autres Interpretes de ce Philosophe, qui prétendent, au contraire, qu'il l'a crue immortelle, aussi-bien que ses maîtres Platon & Socrate. Et delà il arrive que ces sortes de mots peuvent souvent signifier une chose à qui la forme exprimée indirectement ne convient pas. Supposant, par exemple, que Philippe n'ait pas été véritablement pere d'Alexandre, comme Alexandre lui-même le vouloit faire croire, le mot de *fils de Philippe*, qui signifie en général celui qui a été engendré par Philippe, étant appliqué par erreur à Alexandre, signifiera une personne qui ne seroit pas véritablement le fils de Philippe.

Le mot de *sens de l'Ecriture* étant appliqué par un hérétique à une erreur contraire à l'Ecri-

pre, signifiera dans sa bouche, cette erreur qu'il aura cru être le sens de l'Ecriture, & qu'il aura dans cette pensée appellé le sens de l'Ecriture. C'est pourquoi les Calvinistes n'en sont pas plus Catholiques, pour protester qu'ils ne suivent que la parole de Dieu. Car ces mots de *parole de Dieu*, signifient dans leur bouche toutes les erreurs qu'ils prennent faussement pour la parole de Dieu.

CHAPITRE IX.

De la clarté & distinction des idées, & de leur obscurité & confusion.

On peut distinguer dans une idée, la clarté d'avec la distinction, & l'obscurité d'avec la confusion. Car on peut dire qu'une idée nous est claire, quand elle nous frappe vivement, quoiqu'elle ne soit point distincte. Comme l'idée de la douleur nous frappe très-vivement, & selon cela peut être appellée claire, & néanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous représente la douleur comme dans la main blessée, quoiqu'elle ne soit que dans notre esprit.

Néanmoins on peut dire que toute idée est distincte en tant que claire, & que leur obscurité ne vient que de leur confusion, comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frappe est clair, & est distinct aussi : mais ce qui est confus, qui est que ce sentiment soit dans notre main, ne nous est point clair.

Prenant donc pour une même chose la clarté & la distinction des idées, il est très-important d'examiner pourquoi les unes sont claires, & les autres obscures.

Mais c'est ce qui se connoît mieux par des exemples que par tout autre moyen, & ainsi nous allons faire un dénombrement des principales de nos idées qui sont claires & distinctes, & des principales de celles qui sont confuses & obscures.

L'idée que chacun a de soi-même comme d'une chose qui pense, est très-claire, & de même aussi l'idée de toutes les dépendances de notre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, désirer, sentir, imaginer.

Nous avons aussi des idées fort claires de la substance étendue, & de ce qui lui convient, comme figure, mouvement, repos. Car quoique nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps, ni aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la substance qui pense tant que nous pensons, néanmoins nous ne pouvons pas nous dissimuler à nous-mêmes que nous ne concevions clairement l'étendue & la figure.

Nous concevons aussi clairement l'être, l'existence, la durée, l'ordre, le nombre, pourvu que nous pensions seulement que la durée de chaque chose est un mode, ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être, & que pareillement l'ordre & le nombre ne different pas en effet des choses ordonnées & nombrées.

Toutes ces idées là sont si claires, que souvent en voulant les éclaircir davantage, & ne pas se contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit.

Nous pouvons aussi dire que l'idée que nous avons de Dieu en cette vie est claire en un sens, quoiqu'elle soit obscure en un autre sens, & très-imparfaite.

Elle est claire, en ce qu'elle suffit pour nous faire connoître en Dieu un très-grand nombre d'attributs

d'attributs que nous sommes assurés ne se trouver qu'en Dieu seul ; mais elle est obscure, si on la compare à celle qu'en ont les bienheureux dans le ciel : & elle est imparfaite en ce que notre esprit, étant fini, ne peut concevoir que très-imparfaitement un objet infini. Mais ce sont différentes conditions en une idée d'être parfaite & d'être claire. Car elle est parfaite, quand elle nous représente tout ce qui est en son objet ; & elle est claire, quand elle nous en représente assez pour le concevoir clairement & distinctement.

Les idées confuses & obscures sont celles que nous avons des qualités sensibles, comme des couleurs, des sons, des odeurs, des gouts, du froid, du chaud, de la pesanteur, &c. comme aussi de nos appétits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle, &c. Et voici ce qui fait que ces idées sont confuses.

Comme nous avons été plutôt enfans qu'hommes, & que les choses extérieures ont agi sur nous en causant divers sentimens dans notre ame par les impressions qu'elles faisoient sur notre corps ; l'ame, qui voyoit que ce n'étoit pas par sa volonté que ces sentimens s'excitoient en elle ; mais qu'elle ne les avoit qu'à l'occasion de certains corps, comme qu'elle sentoit de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de juger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle qui étoit cause qu'elle avoit ces sentimens, en quoi elle ne se seroit pas trompée ; mais elle a passé plus outre, ayant cru que ce qui étoit dans ces objets étoit entiérement semblable aux sentimens ou aux idées qu'elle avoit à leur occasion. Et de ces jugemens elle en a formé des idées, en transportant ces sentimens de chaleur, de couleur, &c. dans les choses mêmes qui sont hors d'elle. Et ce sont là ces idées obscures & confuses que nous

avons des qualités sensibles, l'ame ayant ajouté ses faux jugemens à ce que la nature lui faisoit connoître.

Et comme ces idées ne sont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi avec une grande bizarrerie. Car quoique la chaleur & la brulure ne soient que deux sentimens, l'un plus foible & l'autre plus fort, on a mis la chaleur dans le feu, & on a dit que le feu a de la chaleur; mais on n'y a pas mis la brûlure, ou la douleur qu'on sent en s'en approchant de trop près, & on ne dit point que le feu a de la douleur.

Mais si les hommes ont bien vu que la douleur n'est pas dans le feu qui brûle la main, peut-être qu'ils se sont encore trompés, en croyant qu'elle est dans la main que le feu brûle: au lieu qu'à le bien prendre, elle n'est que dans l'esprit, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans la main, parce que la douleur du corps n'est autre chose qu'un sentiment d'aversion que l'ame conçoit, de quelque mouvement contraire à la constitution naturelle de son corps.

C'est ce qui a été reconnu, non-seulement par quelques anciens Philosophes, comme les Cyrénaïques, mais aussi par saint Augustin en divers endroits. Les douleurs (dit-il dans le livre 14. de la Cité de Dieu, Chap. 15.) qu'on appelle corporelles, ne sont pas du corps, mais de l'ame qui est dans le corps, & à cause du corps, *Dolores qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne, & ex carne.* Car la douleur du corps, ajoute-t-il, n'est autre chose qu'un chagrin de l'ame, à cause de son corps, & l'opposition qu'elle a à ce qui se fait dans le corps, comme la douleur de l'ame qu'on appelle tristesse, est l'opposition qu'a notre ame aux choses qui arrivent contre notre gré: *Dolor carnis tantummodò offensio est animæ ex*

carne, & quædam ab ejus passione dissensio: sicut animæ dolor, quæ tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ nobis nolentibus acciderunt.

Et au livre 7. de la Genese à la lettre Chap. 19. la répugnance que ressent l'ame, de voir que l'action par laquelle elle gouverne le corps, est empêchée par le trouble qui arrive dans son tempérament, est ce qui s'appelle douleur. *Cùm afflictiones corporis molestè sentit (anima) actionem suam quâ illi regendo adest, turbato ejus temperamento impediri offenditur, & hæc offensio dolor vocatur.*

En effet, ce qui fait voir que la douleur qu'on appelle corporelle est dans l'ame, non dans le corps, c'est que les mêmes choses, qui nous causent de la douleur, quand nous y pensons, ne nous en causent point, lorsque notre esprit est fortement occupé ailleurs; comme ce Prêtre de Calame en Afrique, dont parle saint Augustin dans le livre 14 de la Cité de Dieu, chap. 24. qui, toutes les fois qu'il vouloit, s'aliénoit tellement des sens, qu'il demeuroit comme mort, & non-seulement ne sentoit pas quand on le pinçoit, ou qu'on le piquoit, mais même quand on le brûloit. *Qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentantis hominis voces, ità se auferebat à sensibus, & jacebat simillimus mortuo, ut non solùm vellicantes atque pungentes minimè sentiret, sed aliquandò etiam igne ureretur admoto, sine ullo doloris sensu, nisi postmodùm ex vulnere.*

Il faut de plus remarquer, que ce n'est pas proprement la mauvaise disposition de la main, & le mouvement que la brulure y cause, qui fait que l'ame sent de la douleur; mais qu'il faut que ce mouvement se communique au cerveau, par le

moyen des petits sujets enfermés dans les nerfs, comme dans des tuyaux, qui sont étendus comme de petites cordes, depuis le cerveau jusques à la main, & les autres parties du corps; ce qui fait qu'on ne sauroit remuer ces petits filets, qu'on ne remue aussi la partie du cerveau, d'où ils tirent leur origine : & c'est pourquoi si quelque obstruction empêche que ces filets de nerfs ne puissent communiquer leur mouvement au cerveau, comme il arrive dans la paralysie, il se peut faire qu'un homme voit couper & brûler sa main, sans qu'il en sente de la douleur; &, au contraire, ce qui semble bien étrange, on peut avoir ce qu'on appelle mal à la main, sans avoir de main, comme il arrive très-souvent à ceux qui ont la main coupée, parce que les filets des nerfs qui s'étendoient depuis la main jusqu'au cerveau, étant remués par quelque fluxion vers le coude, où ils se terminent, lorsqu'on a le bras coupé jusques-là, peuvent tirer la partie du cerveau, à laquelle ils sont attachés en la même maniere qu'ils la tiroient, lorsqu'ils s'étendoient jusques à la main, comme l'extrémité d'une corde peut être remuée de la même sorte, en la tirant par le milieu, qu'en la tirant par l'autre bout; & c'est ce qui est cause que l'ame alors sent la même douleur qu'elle sentoit quand elle avoit une main; parce qu'elle porte son intention au lieu d'où avoit accoutumé de venir ce mouvement du cerveau, comme ce que nous voyons dans un miroir nous paroît au lieu où il seroit s'il étoit vu par des rayons droits, parce que c'est la maniere la plus ordinaire de voir les objets.

Et cela peut servir à faire comprendre, qu'il est très-possible qu'une ame séparée du corps, soit tourmentée par le feu de l'enfer ou du purga-

toire, & qu'elle sente la même douleur que l'on sent quand on est brûlé, puisque lors même qu'elle étoit dans le corps, la douleur de la brûlure étoit en elle, & non dans le corps, & que ce n'étoit autre chose qu'une pensée de tristesse qu'elle ressentoit à l'occasion de ce qui se passoit dans le corps auquel Dieu l'avoit unie. Pourquoi donc ne pourrons-nous pas concevoir que la justice de Dieu puisse tellement disposer une certaine portion de la matiere à l'égard d'un esprit, que le mouvement de cette matiere soit une occasion à cet esprit d'avoir des pensées affligeantes, qui est tout ce qui arrive à notre ame dans la douleur corporelle?

Mais pour revenir aux idées confuses, celle de la pesanteur qui paroît si claire, ne l'est pas moins que les autres dont nous venons de parler: car les enfans voyant des pierres & autres choses semblables qui tombent en bas aussi-tôt qu'on cesse de les soutenir, ils ont formé delà l'idée d'une chose qui tombe, laquelle idée est naturelle & vraie, & de plus de quelque cause de cette chute, ce qui est encore vrai. Mais parce qu'ils ne voyoient rien que la pierre, & qu'ils ne voyoient point ce qui la poussoit, par un jugement précipité, ils ont conclu que ce qu'ils ne voyoient point n'étoit point, & qu'ainsi la pierre tomboit d'elle-même par un principe intérieur qui étoit en elle, sans que rien autre chose la poussât en bas, & c'est à cette idée confuse, & qui n'étoit née que de leur erreur, qu'ils ont attaché le nom de gravité & de pesanteur.

Et il leur est encore ici arrivé de faire des jugemens tout différens de choses dont ils devoient juger de la même sorte. Car, comme ils ont vu des pierres qui se remuoient en-bas vers la terre, ils ont vu des pailles qui se remuoient

vers l'ambre, & des morceaux de fer ou d'acier qui se remuoient vers l'aimant. Ils avoient donc autant de raison de mettre une qualité dans les pailles ou dans le fer pour se porter vers l'ambre ou l'aimant, que dans les pierres pour se porter vers la terre. Néanmoins il ne leur a pas plû de le faire; mais ils ont mis une qualité dans l'ambre pour attirer les pailles, & une dans l'aimant pour attirer le fer, qu'ils ont appellé des qualités attractives, comme s'il ne leur eût pas été aussi facile d'en mettre une dans la terre pour attirer les choses pesantes. Mais quoi qu'il en soit, ces qualités attractives ne sont nées, de même que la pesanteur, que d'un faux raisonnement, qui a fait croire qu'il falloit que le fer attirât l'aimant, parce qu'on ne voyoit rien qui poussât l'aimant vers le fer; quoiqu'il soit impossible de concevoir qu'un corps en puisse attirer un autre, si le corps qui attire ne se meut lui-même, & si celui qui est attiré ne lui est joint ou attaché par quelque lien.

On doit aussi rapporter à ces jugemens de notre enfance l'idée qui nous représente les choses dures & pesantes, comme étant plus matérielles & plus solides que les choses légeres & déliées : ce qui nous fait croire qu'il y a bien plus de matiere dans une boîte pleine d'or, que dans une autre qui ne seroit pleine que d'air. Car ces idées ne viennent que de ce que nous n'avons jugé dans notre enfance de toutes les choses extérieures, que par rapport aux impressions qu'elles faisoient sur nos sens; & ainsi, parce que les corps durs & pesans agissoient bien plus sur nous, que les corps légers & subtils, nous nous sommes imaginés qu'ils contenoient plus de matiere : au lieu que la raison nous devoit faire juger que chaque partie de la matiere

n'occupant jamais que sa place, un espace égal est toujours rempli d'une même quantité de matiere.

De sorte qu'un vaisseau d'un pied cube n'en contient pas davantage étant plein d'or, qu'étant plein d'air : & même il est vrai, en un sens, qu'étant plein d'air, il comprend plus de matiere solide, par une raison qu'il seroit trop long d'expliquer ici.

On peut dire que c'est de cette imagination, que sont nées toutes les opinions extravagantes de ceux qui ont cru que notre ame étoit, ou un air très subtil composé d'atomes, comme Démocrite & les Epicuriens ; ou un air enflammé, comme les Stoïciens ; ou une portion de la lumiere céleste, comme les anciens Manichéens, & Flud même de notre tems ; ou un vent délié, comme les Sociniens. Car toutes ces personnes n'auroient jamais cru qu'une pierre, du bois, de la boue fussent capables de penser, & c'est pourquoi Cicéron en même-tems qu'il veut, comme les Stoïciens, que notre ame soit une flamme subtile, rejette comme une absurdité insupportable de s'imaginer qu'elle soit de terre, ou d'un air grossier : *Quid enim, obsecro te, terra-ne tibi aut hoc nebuloso, aut caliginoso cœlo, sata aut concreta esse videtur tanta vis memoriæ ?* Mais ils se sont persuadés qu'en subtilisant cette matiere, ils la rendroient moins matérielle, moins grossiere, & moins corporelle, & qu'enfin elle deviendroit capable de penser ; ce qui est une imagination ridicule. Car une matiere n'est plus subtile qu'une autre, qu'en ce qu'étant divisée en parties plus petites, & plus agitées, elle fait d'une part moins de résistance aux autres corps, & s'insinue de l'autre plus facilement dans leurs pores. Mais divisée ou non divi-

ſée, agitée ou non agitée, elle n'en eſt, ni moins matiere, ni moins corporelle, ni plus capable de penſer; étant impoſſible de s'imaginer qu'il y ait aucun rapport du mouvement ou de la figure de la matiere ſubtile ou groſſiere, avec la penſée, & qu'une matiere qui ne penſoit pas lorſqu'elle étoit en repos comme la terre, ou dans un mouvement modéré comme l'eau, puiſſe parvenir à ſe connoître ſoi-même, ſi on vient à la remuer davantage, & à lui donner trois ou quatre bouillons de plus.

On pourroit étendre cela beaucoup davantage; mais c'eſt aſſez pour faire entendre toutes les autres idées confuſes, qui ont preſque toutes quelques cauſes ſemblables à ce que nous venons de dire.

L'unique remede à cet inconvénient, eſt de nous défaire des préjugés de notre enfance, & de ne rien croire de ce qui eſt du reſſort de notre raiſon, par ce que nous en avons jugé autrefois, mais par ce que nous en jugeons maintenant. Et ainſi nous nous réduirons à nos idées naturelles; & pour les confuſes, nous n'en retiendrons que ce qu'elles ont de clair, comme qu'il y a quelque choſe dans le feu qui eſt cauſe que je ſens de la chaleur, que toutes les choſes qu'on appelle peſantes ſont pouſſées en-bas par quelque cauſe; ne déterminant rien de ce qui peut être dans le feu qui m'en cauſe ce ſentiment, ou de la cauſe qui fait tomber une pierre en-bas, que je n'aie des raiſons claires qui m'en donnent la connoiſſance.

CHAPITRE X.

Quelques exemples de ces idées confuses & obscures, tirés de la Morale.

On a rapporté dans le chapitre précédent divers exemples de ces idées confuses, que l'on peut aussi appeller fausses, pour la raison que nous avons dite; mais parce qu'ils sont tous pris de la Physique, il ne sera pas inutile d'y en joindre quelques autres tirés de la Morale; les fausses idées que l'on se forme à l'égard des biens & des maux étant infiniment plus dangereuses.

Qu'un homme ait une idée fausse ou véritable, claire ou obscure, de la pesanteur, des qualités sensibles & des actions des sens, il n'en est, ni plus heureux, ni plus malheureux; s'il en est un peu plus ou moins savant, il n'en est, ni plus homme de bien, ni plus méchant. Quelque opinion que nous ayons de toutes ces choses, elles ne changeront pas pour nous. Leur être est indépendant de notre science, & la conduite de notre vie est indépendante de la connoissance de leur être: ainsi il est permis à tout le monde de s'en remettre à ce que nous en connoîtrons dans l'autre vie, & de se reposer généralement de l'ordre du monde sur la bonté & sur la sagesse de celui qui le gouverne.

Mais personne ne se peut dispenser de former des jugemens sur les choses bonnes & mauvaises, puisque c'est par ces jugemens qu'on doit conduire sa vie, régler ses actions, & se rendre heureux ou malheureux éternellement; & comme les fausses idées que l'on a de toutes ces choses

ſont les ſources des mauvais jugemens que l'on en fait, il ſeroit infiniment plus important de s'appliquer à les connoître & à les corriger, que non pas à réformer celles que la précipitation de nos jugemens, ou les préjugés de notre enfance nous font concevoir des choſes de la nature, qui ne ſont l'objet que d'une ſpéculation ſtérile.

Pour les découvrir toutes, il faudroit faire une morale toute entiere ; mais on n'a deſſein ici que de propoſer quelques exemples de la maniere dont on les forme, en alliant enſemble diverſes idées qui ne ſont pas jointes dans la vérité, dont on compoſe ainſi de vains fantômes, après leſquels les hommes courent, & dont ils ſe repaiſſent miſérablement toute leur vie.

L'homme trouve en ſoi l'idée du bonheur & du malheur, & cette idée n'eſt point fauſſe, ni confuſe, tant qu'elle demeure générale : il a auſſi des idées de petiteſſe, de grandeur, de baſſeſſe, d'excellence ; il déſire le bonheur, il fuit le malheur, il admire l'excellence, il mépriſe la baſſeſſe.

Mais la corruption du péché, qui le ſépare de Dieu, en qui ſeul il pouvoit trouver ſon véritable bonheur, & à qui ſeul, par conſéquent, il en devoit attacher l'idée, la lui fait joindre à une infinité de choſes dans l'amour deſquelles il s'eſt précipité pour y chercher la félicité qu'il avoit perdue ; & c'eſt par-là qu'il s'eſt formé une infinité d'idées fauſſes & obſcures, en ſe repréſentant tous les objets de ſon amour, comme étant capables de le rendre heureux, & ceux qui l'en privent, comme le rendant miſérable. Il a de même perdu par le péché la véritable grandeur & la véritable excellence, & ainſi il eſt contraint, pour s'ai-

mer, de se représenter à soi-même autre qu'il n'est en effet; de se cacher ses miseres & sa pauvreté, & d'enfermer dans son idée un grand nombre de choses qui en sont entiérement séparées, afin de la grossir & de l'aggrandir: & voici la suite ordinaire de ces fausses idées.

La premiere & la principale pente de la concupiscence est vers le plaisir des sens, qui naît de certains objets extérieurs; & comme l'ame s'apperçoit que ce plaisir qu'elle aime lui vient de ces choses, elle y joint incontinent l'idée de bien, & celle de mal à ce qui l'en prive. Ensuite, voyant que les richesses & la puissance humaine sont les moyens ordinaires de se rendre maître de ces objets de la concupiscence, elle commence à les regarder comme de grands biens, & par conséquent elle juge heureux les riches & les grands qui les possedent, & malheureux les pauvres qui en sont privés.

Or, comme il y a une certaine excellence dans le bonheur, elle ne sépare jamais ces deux idées, & elle regarde toujours comme grands, tous ceux qu'elle considere comme heureux, & comme petits, ceux qu'elle estime pauvres & malheureux: & c'est la raison du mépris que l'on fait des pauvres, & de l'estime que l'on fait des riches. Ces jugemens sont si injustes & faux, que saint Thomas croit que c'est ce regard d'estime & d'admiration pour les riches, qui est condamné si sévérement par l'Apôtre saint Jacques, lorsqu'il défend * de donner un siege plus élevé aux riches qu'aux pauvres dans les assemblées Ecclésiastiques: car ce passage ne pouvant s'entendre à la lettre d'une défense de rendre certains devoirs extérieurs plutôt aux riches qu'aux pauvres; puisque l'ordre du monde, que la religion ne trouble

* *Chapitre 2. verset 3.*

point, souffre ces préférences, & que les Saints même les ont pratiquées, il semble qu'on doive l'entendre de cette préférence intérieure, qui fait regarder les pauvres comme sous les pieds des riches, & les riches comme étant infiniment élevés au-dessus des pauvres.

Mais quoique ces idées & les jugemens qui en naissent, soient faux & déraisonnables, ils sont néanmoins communs à tous les hommes, qui ne les ont pas corrigés, parce qu'ils sont produits par la concupiscence dont ils sont tous infectés. Et il arrive delà, que l'on ne forme pas seulement ces idées des riches, mais que l'on sait que les autres ont pour eux les mêmes mouvemens d'estime & d'admiration : de sorte que l'on considere leur état, non-seulement environné de toute la pompe & de toutes les commodités qui y sont jointes; mais aussi de tous ces jugemens avantageux que l'on forme des riches, & que l'on connoît par les discours ordinaires des hommes & par sa propre expérience.

C'est proprement ce fantôme, composé de tous les admirateurs des riches & des grands que l'on conçoit environner leur trône, & les regarder avec des sentimens intérieurs de crainte, de respect & d'abaissement, qui fait l'idole des ambitieux; pour lequel ils travaillent toute leur vie, & s'exposent à tant de dangers.

Et pour montrer que c'est ce qu'ils recherchent & qu'ils adorent, il ne faut que considérer que s'il n'y avoit au monde qu'un homme qui pensât, & que tout le reste de ceux qui auroient la figure humaine, ne fussent que des statues automates, & que de plus, ce seul homme raisonnable, sachant parfaitement que toutes ces statues qui lui ressembleroient extérieurement, seroient entiérement privées de raison &

de pensées, fût néanmoins le secret de les remuer par quelques ressorts, & d'en tirer tous les services que nous tirons des hommes, on peut bien croire qu'il se divertiroit quelquefois aux divers mouvemens qu'il imprimeroit à ces statues : mais certainement il ne mettroit jamais son plaisir & sa gloire dans les respects extérieurs qu'il se feroit rendre par elles ; il ne seroit jamais flatté de leurs révérences, & même il s'en lasseroit, aussi-tôt que l'on se lasse des marionnettes ; de sorte qu'il se contenteroit ordinairement d'en tirer les services qui lui seroient nécessaires, sans se soucier d'en ramasser un plus grand nombre que ce qu'il en auroit besoin pour son usage.

Ce n'est donc pas les simples effets extérieurs de l'obéissance des hommes, séparés de la vue de leurs pensées, qui sont l'objet de l'amour des ambitieux : ils veulent commander à des hommes & non à des automates, & leur plaisir consiste dans la vue des mouvemens de crainte, d'estime, d'admiration qu'ils excitent dans les autres.

C'est ce qui fait voir que l'idée qui les occupe est aussi vaine & aussi peu solide, que celle de ceux qu'on appelle proprement hommes vains, qui sont ceux qui se repaissent de louanges, d'acclamations, d'éloges, de titres & d'autres choses de cette nature. La seule chose qui les en distingue, c'est la différence des mouvemens & des jugemens qu'ils se plaisent d'exciter ; car, au lieu que les hommes vains ont pour but d'exciter des mouvemens d'amour & d'estime, pour leur science, leur éloquence leur esprit, leur adresse, leur bonté ; les ambitieux veulent exciter des mouvemens de terreur, de respect & d'abaissement sous leur grandeur, des idées conformes à ces jugemens, par lesquels on les regarde comme terri-

bles, élevés, puissans. Ainsi les uns & les autres mettent leur bonheur dans les pensées d'autrui; mais les uns choisissent certaines pensées, & les autres d'autres.

Il n'y a rien de plus ordinaire, que de voir ces vains fantômes composés de faux jugemens des hommes, donner le branle aux plus grandes entreprises, & servir de principal objet à toute la conduite de la vie des hommes.

Cette valeur si estimée dans le monde, qui fait que ceux qui passent pour braves, se précipitent sans crainte dans les plus grands dangers, n'est souvent qu'un effet de l'application de leur esprit à ces images vuides & creuses qui les remplissent. Peu de personnes méprisent sérieusement la vie; & ceux qui semblent affronter la mort avec tant de hardiesse à une breche ou dans une bataille, tremblent comme les autres, & souvent plus que les autres, lorsqu'elle les attaque dans leur lit. Mais ce qui produit la générosité qu'ils font paroître en quelques rencontres, c'est qu'ils envisagent d'une part les railleries que l'on fait des lâches, & de l'autre les louanges que l'on donne aux vaillans hommes; & ce double fantôme les occupant, les détourne de la considération des dangers & de la mort.

C'est par cette raison que ceux qui ont plus sujet de croire que les hommes les regardent, étant plus remplis de la vue de ces jugemens, sont plus vaillans & plus généreux. Ainsi les Capitaines ont d'ordinaire plus de courage que les Soldats, & les Gentilshommes que ceux qui ne le sont pas, parce qu'ayant plus d'honneur à perdre & à acquérir, ils en sont aussi plus vivement touchés. Les mêmes travaux, disoit un grand Capitaine, ne sont pas également pénibles à un Général d'armée & à un Soldat; parce qu'un Général est

soutenu par les jugemens de toute une armée qui a les yeux sur lui ; au lieu qu'un Soldat n'a rien qui le soutienne que l'espérance d'une petite récompense & d'une basse réputation de bon Soldat, qui ne s'étend pas souvent au dela de sa Compagnie.

Qu'est-ce que se proposent ces gens qui bâtissent des maisons superbes beaucoup au-dessus de leur condition & de leur fortune ? Ce n'est pas la simple commodité qu'ils y recherchent : cette magnificence excessive y nuit plus qu'elle n'y sert, & il est visible aussi que s'ils étoient seuls au monde, ils ne prendroient jamais cette peine, non plus que s'ils croyoient, que tous ceux qui verroient leurs maisons, n'eussent pour eux que des sentimens de mépris. C'est donc pour des hommes qu'ils travaillent, & pour des hommes qui les approuvent. Ils s'imaginent que tous ceux qui verront leurs palais, concevront des mouvemens de respect & d'admiration pour celui qui en est le maître ; & ainsi ils se représentent à eux-mêmes au milieu de leurs palais, environnés d'une troupe de gens qui les regardent de bas en haut, & qui les jugent grands, puissans, heureux, magnifiques : & c'est pour cette idée qui les remplit, qu'ils font toutes ces grandes dépenses & prennent toutes ces peines.

Pourquoi croit-on que l'on charge les carrosses de ce grand nombre de laquais ? Ce n'est pas pour le service qu'on en tire ; ils incommodent plus qu'ils ne servent ; mais c'est pour exciter, en passant, dans ceux qui les voient, l'idée que c'est une personne de grande condition qui passe ; & la vue de cette idée qu'ils s'imaginent que l'on formera en voyant ces carrosses, satisfait la vanité de ceux à qui ils appartiennent.

Si l'on examine de même tous les états, tous

les emplois & toutes les professions qui sont estimées dans le monde, on trouvera que ce qui les rend agréables, & ce qui soulage les peines & les fatigues qui les accompagnent, est qu'elles présentent souvent à l'esprit, l'idée des mouvemens de respect, d'estime, de crainte, d'admiration que les autres ont pour nous.

Ce qui rend, au contraire, la solitude ennuyeuse à la plupart du monde, est que les séparant de la vue des hommes, elle les sépare aussi de celle de leurs jugemens & de leurs pensées. Ainsi leur cœur demeure vuide & affamé, étant privé de cette nourriture ordinaire, & ne trouvant pas dans soi-même dequoi se remplir. Et c'est pourquoi les Philosophes païens ont jugé la vie solitaire si insupportable, qu'ils n'ont pas craint de dire que leur Sage ne voudroit pas posséder tous les biens du corps & de l'esprit, à condition de vivre toujours seul, & de ne parler de son bonheur avec personne. Il n'y a que la religion Chrétienne qui ait pu rendre la solitude agréable, parce que, portant les hommes à mépriser ces vaines idées, elle leur donne en même-tems d'autres objets plus capables d'occuper l'esprit, & plus dignes de remplir le cœur, pour lesquels ils n'ont point besoin de la vue & du commerce des hommes.

Mais il faut remarquer que l'amour des hommes ne se termine pas proprement à connoître les pensées & les sentimens des autres; mais qu'ils s'en servent seulement pour aggrandir & pour rehausser l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes, en y joignant & incorporant toutes ces idées étrangeres, & s'imaginant, par une illusion grossiere, qu'ils sont réellement plus grands, parce qu'ils sont dans une plus grande maison, & qu'il y a plus de gens qui les admirent, quoique toutes ces choses qui sont hors d'eux, & toutes ces pensées des autres

hommes, ne mettant rien en eux, les laissent aussi pauvres & aussi misérables qu'ils étoient auparavant.

On peut découvrir par-là, ce qui rend agréable aux hommes plusieurs choses qui semblent n'avoir rien d'elles-mêmes qui soit capable de les divertir & de leur plaire. Car la raison du plaisir qu'ils y prennent, est que l'idée d'eux-mêmes se représente à eux plus grande qu'à l'ordinaire par quelque vaine circonstance que l'on y joint.

On prend plaisir à parler des dangers que l'on a courus, parce qu'on se forme sur ces accidens une idée qui nous représente à nous-mêmes, ou comme prudens, ou comme favorisés particuliérement de Dieu. On aime à parler des maladies dont on est guéri, parce qu'on se représente à soi-même, comme ayant beaucoup de force pour résister aux grands maux.

On désire remporter l'avantage en toutes choses, & même dans les jeux de hazard, où il n'y a nulle adresse, lors même qu'on ne joue pas pour le gain : parce que l'on joint à son idée celle d'heureux, il semble que la fortune ait fait choix de nous, & qu'elle nous ait favorisés comme ayant égard à notre mérite. On conçoit même ce bonheur prétendu comme une qualité permanente qui donne droit d'espérer à l'avenir le même succès ; & c'est pourquoi il y en a, que les joueurs choisissent, & avec qui ils aiment mieux se lier qu'avec d'autres, ce qui est entiérement ridicule : car on peut bien dire qu'un homme a été heureux jusques à un certain moment ; mais pour le moment suivant, il n'y a nulle probabilité plus grande qu'il le soit, que ceux qui ont été les plus malheureux.

Ainsi l'esprit de ceux qui n'aiment que le mon-

de, n'a pour objet en effet que de vains fantômes qui l'amusent & l'occupent misérablement; & ceux qui passent pour les plus sages, ne se repaissent aussi-bien que les autres, que d'illusions & de songes. Il n'y a que ceux qui rapportent leur vie & leurs actions aux choses éternelles, que l'on puisse dire avoir un objet solide, réel & subsistant, étant vrai à l'égard de tous les autres qu'ils aiment la vanité & le néant, & qu'ils courent après la fausseté & le mensonge.

CHAPITRE XI.

D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.

Nous avons déja dit que la nécessité que nous avons d'user de signes extérieurs pour nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses. Or, c'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées & de nos discours.

Car il faut remarquer que, quoique les hommes aient souvent de différentes idées des mêmes choses, ils se servent néanmoins des mêmes mots pour les exprimer, comme l'idée qu'un Philosophe païen a de la vertu, n'est pas la même que celle qu'en a un Théologien, & néanmoins chacun exprime son idée par le même mot de vertu.

De plus, les mêmes hommes en différens âges ont considéré les mêmes choses en des manieres très-différentes, & néanmoins ils ont toujours rassemblé toutes ces idées sous un même nom; ce qui fait que, prononçant ce mot, ou l'entendant

prononcer, on se brouille facilement, le prenant tantôt selon une idée & tantôt selon l'autre. Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avoit en lui quelque chose, quoi que ce fût, qui faisoit qu'il se nourrissoit & qu'il croissoit, a appellé cela *ame*, & a étendu cette idée à ce qui est de semblable, non seulement dans les animaux, mais même dans les plantes. Et ayant vu encore qu'il pensoit, il a encore appellé du nom d'*ame* ce qui étoit en lui le principe de la pensée. D'où il est arrivé que, par cette ressemblance de nom, il a pris pour la même chose ce qui pensoit & ce qui faisoit que le corps se nourrissoit & croissoit. De même on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause des opérations des animaux, & à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses entiérement différentes.

Il y a de même beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* & de *sentiment*, lors même qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels. Car il se passe ordinairement trois choses en nous lorsque nous usons de nos sens, comme lorsque nous voyons quelque chose. La 1. est qu'il se fait de certains mouvemens dans les organes corporels, comme dans l'œil & dans le cerveau. La 2. que ces mouvemens donnent occasion à notre ame de concevoir quelque chose, comme lorsqu'ensuite du mouvement qui se fait dans notre œil par la réflexion de la lumiere dans des gouttes de pluie opposées au soleil, elle a des idées du rouge, du bleu & de l'orangé. La 3. est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme de l'arc-en-ciel à qui nous attribuons ces couleurs, & que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure & en une certaine distance. La premiere de ces trois choses est uniquement dans notre corps. Les deux autres

ſont ſeulement en notre ame, quoiqu'à l'occaſion de ce qui ſe paſſe dans notre corps. Et néanmoins nous comprenons toutes les trois, quoique ſi différentes ſous le même nom de *ſens* & de *ſentiment*, ou de *vue*, d'*ouie*, &c. Car quand on dit que l'œil voit, que l'oreille oit, cela ne peut s'entendre que ſelon le mouvement de l'organe corporel, étant bien clair que l'œil n'a aucune perception des objets qui le frappent, & que ce n'eſt pas lui qui en juge. On dit, au contraire, qu'on n'a pas vu une perſonne qui s'eſt préſentée devant nous, & qui nous a frappé les yeux lorſque nous n'y avons pas fait réflexion. Et alors on prend le mot de *voir* pour la penſée qui ſe forme en notre ame, enſuite de ce qui ſe paſſe dans notre œil & dans notre cerveau; &, ſelon cette ſignification du mot de voir, c'eſt l'ame qui voit & non pas le corps, comme Platon le ſoutient, & Cicéron après lui par ces paroles : *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim eſt ullus ſenſus in corpore. Viæ quaſi quædam ſunt ad oculos, ad aures, ad nares, à ſede animi perforatæ. Itaque ſæpè aut cogitatione, aut aliquâ vi morbi impediti apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus, nec audimus; ut facilè intelligi poſſit, animum & videre & audire, non eas partes quæ quaſi feneſtræ ſunt animi*. Enfin, on prend les mots des ſens, de la vue, de l'ouie, &c. pour la derniere de ces trois choſes, c'eſt-à-dire, pour les jugemens que notre ame fait enſuite des perceptions qu'elle a eues à l'occaſion de ce qui s'eſt paſſé dans les organes corporels, lorſque l'on dit que les ſens ſe trompent, comme quand ils voient dans l'eau un bâton courbé, & que le ſoleil ne nous paroît que de deux pieds de diametre. Car il eſt certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de fauſſeté, ni en tout ce qui ſe paſſe

dans l'organe corporel, ni dans la ſeule perception de notre ame, qui n'eſt qu'une ſimple appréhenſion; mais que toute l'erreur ne vient que de ce que nous jugeons mal, en concluant, par exemple, que le ſoleil n'a que deux pieds de diametre, parce que ſa grande diſtance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de notre œil, eſt à peu près de la même grandeur que celle qu'y formeroit un objet de deux pieds à une certaine diſtance plus proportionnée à notre maniere ordinaire de voir. Mais, parce que nous avons fait ce jugement dès l'enfance, & que nous y ſommes tellement accoutumés, qu'il ſe fait au même inſtant que nous voyons le ſoleil, ſans preſque aucune réflexion, nous l'attribuons à la vue, & nous diſons que nous voyons les objets petits ou grands, ſelon qu'ils ſont plus proches & plus éloignés de nous, quoique ce ſoit notre eſprit, & non notre œil qui juge de leur petiteſſe & de leur grandeur.

Toutes les langues ſont pleines d'une infinité de mots ſemblables, qui, n'ayant qu'un même ſon, ſont néanmoins ſignes d'idées entiérement différentes.

Mais il faut remarquer que quand un nom équivoque ſignifie deux choſes qui n'ont nul rapport entr'elles, & que les hommes n'ont jamais confondues dans leur penſée, il eſt preſque impoſſible alors qu'on s'y trompe, & qu'il ſoit cauſe d'aucune erreur: comme on ne ſe trompera pas, ſi on a un peu de ſens commun, par l'équivoque du mot de *belier*, qui ſignifie un animal, & un ſigne du Zodiaque. Au lieu que quand l'équivoque eſt venue de l'erreur même des hommes qui ont confondu par mépriſe des idées différentes, comme dans le mot d'ame, il eſt difficile de s'en détromper, parce qu'on ſuppoſe que ceux qui ſe ſont les premiers ſervis de ces mots, les ont bien entendus;

& ainsi nous nous contentons souvent de les prononcer, sans examiner jamais si l'idée que nous en avons, est claire & distincte ; & nous attribuons même à ce que nous nommons d'un même nom ce qui ne convient qu'à des idées de choses incompatibles, sans nous appercevoir que cela ne vient que de ce que nous avons confondu deux choses différentes sous un même nom.

CHAPITRE XII.

Du remede à la confusion qui naît dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots : où il est parlé de la nécessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert, & de la différence de la définition des choses d'avec la définition des noms.

LE meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue, & de nouveaux mots qui ne soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils représentent. Mais pour cela il n'est pas nécessaire de faire de nouveaux sons, parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déja en usage, en les regardant comme s'ils n'avoient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils aient, en désignant par d'autres mots simples, & qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous voulons les appliquer. Comme si je veux prouver que notre ame est immortelle, le mot d'ame étant équivoque, comme nous l'avons montré, fera naître aisément de la confusion dans ce que j'aurai à dire ;

de sorte que, pour l'éviter, je regarderai le mot d'ame comme si c'étoit un son qui n'eût point encore de sens, & je l'appliquerai uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée, en disant : *j'appelle ame ce qui est en nous le principe de la pensée.*

C'est ce qu'on appelle la définition du nom, *definitio nominis*, dont les Géometres se servent si utilement, laquelle il faut bien distinguer de la définition de la chose, *definitio rei.*

Car dans la définition de la chose, comme peut être celle-ci : *L'homme est un animal raisonnable : le tems est la mesure du mouvement ;* on laisse au terme qu'on définit comme *homme* ou *tems*, son idée ordinaire, dans laquelle on prétend que sont contenues d'autres idées, comme *animal raisonnable*, ou *mesure du mouvement* : au lieu que dans la définition du nom, comme nous avons déja dit, on ne regarde que le son, & ensuite on détermine ce son à être signe d'une idée que l'on désigne par d'autres mots.

Il faut aussi prendre garde de ne pas confondre la définition de nom dont nous parlons ici, avec celle dont parlent quelques Philosophes, qui entendent par-là l'explication de ce qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue, ou selon son étymologie. C'est de quoi nous pourrons parler en un autre endroit. Mais ici on ne regarde, au contraire, que l'usage particulier auquel celui qui définit un mot, veut qu'on le prenne pour bien concevoir sa pensée, sans se mettre en peine si les autres le prennent dans le même sens.

Et delà il s'ensuit : 1. Que les définitions de noms sont arbitraires, & que celles des choses ne le sont point. Car chaque son étant indiffé-

rent de soi-même & par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis, pour mon usage, particulier, & pourvu que j'en avertisse les autres, de déterminer un son à signifier précisément une certaine chose, sans mêlange d'aucune autre. Mais il en est tout autrement de la définition des choses. Car il ne dépend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent ; de sorte que si, en voulant les définir, nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur.

Ainsi, pour donner un exemple de l'un & de l'autre ; si dépouillant le mot *parallélogramme* de toute signification, je l'applique à signifier un triangle, cela m'est permis, & je ne commets en cela aucune erreur, pourvu que je ne le prenne qu'en cette sorte ; & je pourrai dire alors que le parallélogramme a trois angles égaux à deux droits : mais si, laissant à ce mot sa signification & son idée ordinaire, qui est de signifier une figure dont les côtés sont paralleles, je venois à dire que le parallélogramme est une figure à trois lignes, parce que ce seroit alors une définition de choses, elle seroit très-fausse, étant impossible qu'une figure à trois lignes ait ses côtés paralleles.

Il s'ensuit, en second lieu, que les définitions des noms ne peuvent pas être contestées, par cela même qu'elles sont arbitraires. Car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait donné à un son la signification qu'il dit lui avoir donnée, ni qu'il n'ait cette signification dans l'usage qu'en fait cet homme, après nous en avoir avertis ; mais, pour les définitions des choses, on a souvent droit de les contester, puisqu'elles peuvent être fausses, comme nous l'avons montré.

Il s'ensuit troisiémement, que toute définition de nom ne pouvant être contestée, peut être prise pour principe; au lieu que les définitions des choses ne peuvent point du tout être prises pour principes, & sont de véritables propositions qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront quelque obscurité, & par conséquent elles ont besoin d'être prouvées comme d'autres propositions, & ne doivent pas être supposées, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles-mêmes comme des axiomes.

Néanmoins ce que je viens de dire, que la définition du nom peut être prise pour principe, a besoin d'explication; car cela n'est vrai, qu'à cause que l'on ne doit pas contester que l'idée qu'on a désignée, ne puisse être appellée du nom qu'on lui a donné; mais on n'en doit rien conclure à l'avantage de cette idée, ni croire pour cela seul, qu'on lui a *donné* un nom, qu'elle signifie quelque chose de réel. Car, par exemple, je puis définir le mot de *chimere*, en disant: J'appelle chimere, ce qui implique contradiction: & cependant, il ne s'ensuivra pas delà que la chimere soit quelque chose. De même, si un Philosophe me dit: J'appelle pesanteur, le principe intérieur qui fait qu'une pierre tombe, sans que rien la pousse; je ne contesterai pas cette définition; au contraire, je la recevrai volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire; mais je lui nierai, que ce qu'il entend par ce mot de pesanteur, soit quelque chose de réel; parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres.

J'ai voulu expliquer ceci un peu au long, parce qu'il y a deux grands abus qui se commettent sur ce sujet dans la Philosophie commune. Le premier, est de confondre la définition de la

chose avec la définition du nom, & d'attribuer à la premiere, ce qui ne convient qu'à la derniere. Car, ayant fait à leur fantaisie cent définitions, non de nom, mais de choses, qui sont très-fausses, & qui n'expliquent point du tout la vraie nature des choses, ni les idées que nous en avons naturellement, ils veulent ensuite que l'on considere ces définitions comme des principes que personne ne peut contredire; &, si quelqu'un les leur nie, comme elles sont très-niables, ils prétendent qu'on ne mérite pas de disputer avec eux.

Le second abus est que, ne se servant presque jamais de définitions de noms, pour en ôter l'obscurité & les fixer à de certaines idées désignées clairement, ils les laissent dans leur confusion: d'où il arrive que la plupart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots; & de plus, qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair & de vrai dans les idées confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur & de faux; ce qui se reconnoîtroit facilement, si on avoit défini les noms. Ainsi, les Philosophes croient d'ordinaire que la chose du monde la plus claire est, que le feu est chaud, & qu'une pierre est pesante, & que ce seroit une folie de le nier: &, en effet, ils le persuaderont à tout le monde, tant qu'on n'aura point défini les noms; mais, en les définissant, on découvrira aisément, si ce qu'on leur niera sur ce sujet est clair ou obscur. Car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud, & par le mot de pesant. Que s'ils répondent que, pat chaud, ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, & par pesant, ce qui tombe en-bas n'étant point soutenu; ils ont raison de dire, qu'il faut être déraisonnable pour nier que le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante: mais, s'ils entendent par chaud, ce

qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons, quand nous sentons de la chaleur, & par pesant, ce qui a en soi un principe intérieur qui le fait aller vers le centre, sans être poussé par quoi que ce soit, il sera facile alors de leur montrer que ce n'est point leur nier une chose claire, mais très-obscure, pour ne pas dire très-fausse, que de leur nier qu'en ce sens, le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante; parce qu'il est bien clair que le feu nous fait avoir le sentiment de la chaleur, par l'impression qu'il fait sur notre corps; mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en lui qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprès du feu: & il est de même fort clair qu'une pierre descend en-bas quand on la laisse; mais il n'est nullement clair qu'elle y descende d'elle-même, sans que rien la pousse en-bas.

Voilà donc la grande utilité de la définition des noms, de faire comprendre nettement de quoi il s'agit, afin de ne pas disputer inutilement sur des mots, que l'un entend d'une façon, & l'autre de l'autre, comme on fait si souvent, même dans les discours ordinaires.

Mais, outre cette utilité, il y en a encore une autre. C'est qu'on ne peut souvent avoir une idée distincte d'une chose, qu'en y employant beaucoup de mots pour la désigner. Or, il seroit importun, sur-tout dans les livres de science, de répéter toujours cette grande suite de mots. C'est pourquoi, ayant fait comprendre la chose par tous ces mots, on attache à un seul mot l'idée qu'on a conçue, & ce mot tient lieu de tous les autres. Ainsi, ayant compris qu'il y a des nombres qui sont divisibles en deux également, pour éviter de répéter souvent tous ces termes, on donne

un nom à cette propriété, en disant : J'appelle tout nombre qui est divisible en deux également, nombre pair. Cela fait voir que toutes les fois qu'on se sert du mot qu'on a défini, il faut substituer mentalement la définition en la place du défini, & avoir cette définition si présente, qu'aussi-tôt qu'on nomme, par exemple, le nombre pair, on entend précisément que c'est celui qui est divisible en deux également, & que ces deux choses soient tellement jointes & inséparables dans la pensée, qu'aussi-tôt que le discours en exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car ceux qui définissent les termes, comme font les Géometres, avec tant de soin, ne le font que pour abréger le discours, que de si fréquentes circonlocutions rendroient ennuyeux, *Ne assiduè circumloquendo moras faciamus*, comme dit saint Augustin; mais ils ne le font pas pour abréger les idées des choses dont ils discourent; parce qu'ils prétendent que l'esprit suppléera la définition entiere aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter l'embarras que la multitude des paroles apporteroit.

CHAPITRE XIII.

Observations importantes touchant la définition des noms.

APrès avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms, & combien elles sont utiles & nécessaires, il est important de faire quelques observations sur la maniere de s'en servir, afin de n'en pas abuser.

La premiere est, qu'il ne faut pas entreprendre

de définir tous les mots, parce que ſouvent cela ſeroit inutile, & qu'il eſt même impoſſible de le faire. Je dis qu'il ſeroit ſouvent inutile de définir de certains noms; car, lorſque l'idée que les hommes ont de quelque choſe eſt diſtincte, & que tous ceux qui entendent une langue forment la même idée en entendant prononcer un mot, il ſeroit inutile de le définir, puiſqu'on a déja la fin de la définition, qui eſt que le mot ſoit attaché à une idée claire & diſtincte. C'eſt ce qui arrive dans les choſes fort ſimples dont tous les hommes ont naturellement la même idée; de ſorte que les mots par leſquels on les ſignifie, ſont entendus de la même ſorte de tous ceux qui s'en ſervent; ou, s'ils y mêlent quelquefois quelque choſe d'obſcur, leur principale attention néanmoins va toujours à ce qu'il y a de clair; & ainſi ceux qui ne s'en ſervent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas ſujet de craindre qu'ils ne ſoient pas entendus. Tels ſont les mots, d'*être*, de *penſée*, d'*étendue*, d'*égalité*, de *durée*, ou de *tems*, & autres ſemblables. Car, encore que quelques-uns obſcurciſſent l'idée du tems par diverſes propoſitions qu'ils en forment, & qu'ils appellent définitions, comme que le tems eſt la meſure du mouvement ſelon l'antériorité & la poſtériorité, néanmoins ils ne s'arrêtent pas eux-mêmes à cette définition, quand ils entendent parler du tems, & n'en conçoivent autre choſe que ce que naturellement tous les autres en conçoivent: & ainſi les ſavans & les ignorans entendent la même choſe, & avec la même facilité, quand on leur dit qu'un cheval eſt moins de tems à faire une lieue qu'une tortue.

Je dis de plus, qu'il ſeroit impoſſible de définir tous les mots; car, pour définir un mot, on a néceſſairement beſoin d'autres mots qui déſignent

l'idée à laquelle on veut attacher ce mot ; & , si on vouloit encore définir les mots dont on se seroit servi pour l'explication de celui-là, on en auroit encore besoin d'autres, & ainsi à l'infini. Il faut donc nécessairement s'arrêter à des termes primitifs qu'on ne définisse point : & ce seroit un aussi grand défaut de vouloir trop définir, que de ne pas assez définir, parceque, par l'un & par l'autre, on tomberoit dans la confusion que l'on prétend éviter.

La seconde observation est, qu'il ne faut point changer les définitions déja reçues, quand on n'a point sujet d'y trouver à redire ; car il est toujours plus facile de faire entendre un mot, lorsque l'usage, déja reçu au moins parmi les savans, l'a attaché à une idée, que lorsqu'il l'y faut attacher de nouveau, & le détacher de quelqu'autre idée avec laquelle on a accoutumé de le joindre. C'est pourquoi ce seroit une faute de changer les définitions reçues par les Mathématiciens, si ce n'est qu'il y en eût quelqu'une d'embrouillée, & dont l'idée n'auroit pas été désignée assez nettement, comme peut être celle de l'angle & de la proportion dans Euclide.

La troisieme observation est que, quand on est obligé de définir un mot, on doit, autant que l'on peut, s'accommoder à l'usage, en ne donnant pas aux mots des sens tout-à-fait éloignés de ceux qu'ils ont, & qui pourroient même être contraires à leur étymologie, comme qui diroit : J'appelle parallélogramme, une figure terminée par trois lignes ; mais se contentant pour l'ordinaire de dépouiller les mots qui ont deux sens, de l'un de ces sens pour l'attacher uniquement à l'autre. Comme la chaleur signifiant dans l'usage commun, & le sentiment que nous avons, & une qualité que nous nous imaginons dans le feu tout-à-

fait semblable à ce que nous sentons : pour éviter cette ambiguité, je puis me servir du nom de chaleur en l'appliquant à l'une de ces idées, & le détachant de l'autre; comme si je dis : j'appelle chaleur, le sentiment que j'ai quand je m'approche du feu, & donnant à la cause de ce sentiment, ou un nom tout-à-fait différent, comme seroit celui d'ardeur, ou ce même nom, avec quelque addition qui le détermine & qui le distingue de chaleur prise pour le sentiment, comme qui diroit chaleur virtuelle.

La raison de cette observation est que les hommes, ayant une fois attaché une idée à un mot, ne s'en défont pas facilement; & ainsi leur ancienne idée revenant toujours, leur fait aisément oublier la nouvelle que vous voulez leur donner en définissant ce mot : de sorte qu'il seroit plus facile de les accoutumer à un mot qui ne signifieroit rien du tout, comme qui diroit : J'appelle *bara* une figure terminée par trois lignes, que de les accoutumer à dépouiller le mot de *parallélogramme* de l'idée d'une figure dont les côtés opposés sont paralleles, pour lui faire signifier une figure dont les côtés ne peuvent être paralleles.

C'est un défaut dans lequel sont tombés tous les Chymistes, qui ont pris plaisir de changer les noms à la plupart des choses dont ils parlent, sans aucune utilité, & de leur en donner qui signifient déja d'autres choses qui n'ont nul véritable rapport avec les nouvelles idées auxquelles ils les lient. Ce qui donne même lieu à quelques-uns de faire des raisonnemens ridicules, comme est celui d'une personne qui s'imaginant que la peste étoit un mal saturnien, prétendoit qu'on avoit guéri des pestiférés en leur pendant au col un morceau de plomb, que les Chymistes appellent Saturne, sur lequel on avoit gravé un jour de Sa-

medi, qui porte aussi le nom de Saturne, la figure dont les Astronomes se servent pour marquer cette planete; comme si des rapports arbitraires & sans raison entre le plomb & la planete de Saturne, & entre cette même planete & le jour du Samedi, & la petite marque dont on la désigne, pouvoient avoir des effets réels, & guérir effectivement des maladies.

Mais ce qu'il y a de plus insupportable dans ce langage des Chymistes, est la profanation qu'ils font des sacrés mysteres de la Religion, pour servir de voile à leurs prétendus secrets; jusques-là même qu'il y en a qui ont passé jusqu'à ce point d'impiété, que d'appliquer ce que l'Ecriture dit des vrais Chrétiens, qu'ils sont la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, & qu'il a appellé des ténebres à son admirable lumiere, à la chimérique Confrairie des Rosecroix, qui sont, selon eux, des Sages qui sont parvenus à l'immortalité bienheureuse, ayant trouvé le moyen, par la pierre philosophale, de fixer leur ame dans leur corps, d'autant, disent-ils, qu'il n'y a point de corps plus fixe & plus incorruptible que l'or. On peut voir ces rêveries & beaucoup d'autres semblables dans l'examen qu'a fait M. Gassendi de la Philosophie de Flud, qui font voir qu'il n'y a guères de plus mauvais caractere d'esprit, que celui de ces écrivains énigmatiques, qui s'imaginent que les pensées les moins solides, pour ne pas dire les plus fausses & les plus impies, passeront pour de grands mysteres, étant revêtues des manieres de parler inintelligibles au commun des hommes.

CHAPITRE XIV.

D'une autre sorte de définitions de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.

TOut ce que nous avons dit des définitions de noms, ne doit s'entendre que de celles où l'on définit les mots dont on se sert en particulier; & c'est ce qui les rend libres & arbitraires, parce qu'il est permis à chacun de se servir de tel son qu'il lui plaît pour exprimer ses idées, pourvu qu'il en avertisse. Mais, comme les hommes ne sont maîtres que de leur langage, & non pas de celui des autres, chacun a droit de faire un Dictionnaire pour soi: mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ni d'expliquer leurs paroles par ces significations particulieres qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoi, quand on n'a pas dessein de faire connoître simplement en quel sens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il est communément pris, les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires, mais elles sont liées & astreintes à représenter, non la vérité des choses, mais la vérité de l'usage, & on doit les estimer fausses, si elles n'expriment pas véritablement cet usage, c'est-à-dire, si elles ne joignent pas aux sons, les mêmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent: & c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement exemptes d'être contestées, puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes.

Or, quoique ces sortes de définitions de mots

ſemblent être le partage des Grammairiens, puiſque ce ſont celles qui compoſent les Dictionnaires qui ne ſont autre choſe que l'explication des idées que les hommes ſont convenus de lier à certains ſons ; néanmoins on peut faire ſur ce ſujet pluſieurs réflexions très-importantes pour l'exactitude de nos jugemens.

La premiere, qui ſert de fondement aux autres, eſt que les hommes ne conſiderent pas ſouvent toute la ſignification des mots, c'eſt-à-dire, que les mots ſignifient ſouvent plus qu'il ne ſemble, & que, lorſqu'on en veut expliquer la ſignification, on ne repréſente pas toute l'impreſſion qu'ils font dans l'eſprit.

Car ſignifier dans un ſon prononcé, ou écrit, n'eſt autre choſe qu'exciter une idée liée à ce ſon dans notre eſprit, en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or, il arrive ſouvent qu'un mot, outre l'idée principale que l'on regarde comme la ſignification propre de ce mot, excite pluſieurs autres idées qu'on peut appeller acceſſoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoique l'eſprit en reçoive l'impreſſion.

Par exemple, ſi l'on dit à une perſonne, Vous en avez menti, & que l'on ne regarde que la ſignification principale de cette expreſſion, c'eſt la même choſe, que ſi on lui diſoit : Vous ſavez le contraire de ce que vous dites. Mais, outre cette ſignification principale, ces paroles emportent dans l'uſage une idée de mépris & d'outrage, & elles font croire que celui qui nous les dit, ne ſe ſoucie pas de nous faire injure, ce qui les rend injurieuſes & offenſantes.

Quelquefois ces idées acceſſoires ne ſont pas attachées aux mots par un uſage commun ; mais elles y ſont ſeulement jointes par celui qui s'en ſert : & ce ſont proprement celles qui ſont exci-

tés par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, & par les autres signes naturels qui attachent à nos paroles une infinité d'idées, qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvemens, des jugemens, & des opinions de celui qui parle.

C'est pourquoi, si celui qui disoit qu'il falloit prendre la mesure du ton de sa voix, des oreilles de celui qui écoute, vouloit dire qu'il suffit de parler assez haut pour se faire entendre, il ignoroit une partie de l'usage de la voix, le ton signifiant souvent autant que les paroles mêmes. Il y a voix pour instruire, voix pour flatter, voix pour reprendre : souvent on ne veut pas seulement qu'elle arrive jusqu'aux oreilles de celui à qui on parle ; mais on veut qu'elle le frappe & qu'elle le perce ; & personne ne trouveroit bon qu'un laquais, que l'on reprend un peu fortement, répondît : Monsieur, parlez plus bas, je vous entends bien ; parce que le ton fait partie de la réprimande, & est nécessaire pour former dans l'esprit, l'idée que l'on veut y imprimer.

Mais quelquefois ces idées accessoires sont attachées aux mots mêmes, parce qu'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent ; & c'est ce qui fait qu'entre des expressions qui semblent signifier la même chose, les unes sont injurieuses, les autres douces ; les unes modestes, les autres impudentes ; les unes honnêtes, & les autres deshonnêtes ; parce qu'outre cette idée principale en quoi elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées, qui sont cause de cette diversité.

Cette remarque peut servir à découvrir une injustice assez ordinaire à ceux qui se plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui est de chan-

ger les ſubſtantifs en adjectifs; de ſorte que ſi on les a accuſés d'ignorance ou d'impoſture, ils diſent qu'on les a appellés ignorans ou impoſteurs; ce qui n'eſt pas raiſonnable, ces mots ne ſignifiant pas la même choſe : car les mots adjectifs d'ignorant ou d'impoſteur, outre la ſignification du défaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée du mépris; au lieu que ceux d'ignorance & d'impoſture marquent la choſe telle qu'elle eſt, ſans l'aigrir, ni l'adoucir : l'on en pourroit trouver d'autres qui ſignifieroient la même choſe d'une maniere qui enfermeroit de plus une idée adouciſſante, & qui témoigneroit qu'on déſire épargner celui à qui on fait ces reproches : & ce ſont ces manieres que choiſiſſent les perſonnes ſages & modérées, à moins qu'ils n'aient quelque raiſon particuliere d'agir avec plus de force.

C'eſt encore par-là qu'on peut reconnoître la différence du ſtyle ſimple & du ſtyle figuré, & pourquoi les mêmes penſées nous paroiſſent beaucoup plus vives quand elles ſont exprimées par une figure, que ſi elles étoient renfermées dans des expreſſions toutes ſimples : car cela vient de ce que les expreſſions figurées ſignifient, outre la choſe principale, le mouvement & la paſſion de celui qui parle, & impriment ainſi l'une & l'autre idée dans l'eſprit; au lieu que l'expreſſion ſimple ne marque que la vérité toute nue.

Par exemple, ſi ce demi-vers de Virgile, *Uſque adeòne mori miſerum eſt!* étoit exprimé ſimplement & ſans figure de cette ſorte, *Non eſt uſque adeò mori miſerum;* il eſt ſans doute qu'il auroit beaucoup moins de force : & la raiſon en eſt, que la premiere expreſſion ſignifie beaucoup plus que la ſeconde. Car elle n'exprime pas ſeulement cette penſée, que la mort n'eſt pas un ſi

grand mal que l'on croit ; mais elle représente de plus, l'idée d'un homme qui se roidit contre la mort, & qui l'envisage sans effroi : image beaucoup plus vive que n'est la pensée même à laquelle elle est jointe. Ainsi il n'est pas étrange qu'elle frappe davantage, parce que l'ame s'instruit par les images des vérités ; mais elle ne s'émeut guères que par l'image des mouvemens.

Si vis me flere, dolendum est
Primum ipse tibi.

Mais, comme le style figuré signifie ordinairement, avec les choses, les mouvemens que nous ressentons en les recevant & en parlant, on peut juger par-là de l'usage que l'on en doit faire, & quels sont les sujets auxquels il est propre. Il est visible qu'il est ridicule de s'en servir dans les matieres purement spéculatives, que l'on regarde d'un œil tranquille, & qui ne produisent aucun mouvement dans l'esprit : car, puisque les figures expriment les mouvemens de notre ame, celles que l'on mêle en des sujets où l'ame ne s'émeut point, sont des mouvemens contre la nature, & des especes de convulsions. C'est pourquoi il n'y a rien de moins agréable que certains Prédicateurs qui s'écrient indifféremment sur tout, & qui ne s'agitent pas moins sur des raisonnemens philosophiques, que sur les vérités les plus étonnantes & les plus nécessaires pour le salut.

Et, au contraire, lorsque la matiere que l'on traite, est telle qu'elle doit raisonnablement nous toucher, c'est un défaut de parler d'une maniere seche, froide & sans mouvement, parce que c'est un défaut de n'être pas touché de ce qui doit nous toucher.

Ainsi, les vérités divines n'étant pas proposées

ſimplement pour être connues, mais beaucoup plus pour être aimées, révérées & adorées par les hommes, il eſt ſans doute que la maniere noble, élevée & figurée, dont les ſaints Peres les ont traitées, leur eſt bien plus proportionnée qu'un ſtyle ſimple & ſans figure comme celui des Scholaſtiques, puiſqu'elle ne nous enſeigne pas ſeulement ces vérités, mais qu'elle nous repréſente auſſi les ſentimens d'amour & de révérence avec leſquels les Peres en ont parlé ; & que, portant ainſi dans notre eſprit l'image de cette ſainte diſpoſition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une ſemblable ; au lieu que le ſtyle ſcholaſtique, étant ſimple, & ne contenant que les idées de la vérité toute nue, eſt moins capable de produire dans l'ame les mouvemens de reſpect & d'amour que l'on doit avoir pour les vérités chrétiennes ; ce qui le rend en ce point, non-ſeulement moins utile, mais auſſi moins agréable, le plaiſir de l'ame conſiſtant plus à ſentir des mouvemens, qu'à acquérir des connoiſſances.

Enfin, c'eſt par cette même remarque qu'on peut réſoudre cette queſtion célebre entre les anciens Philoſophes ; s'il y a des mots deshonnêtes, & que l'on peut réfuter les raiſons des Stoïciens, qui vouloient qu'on pût ſe ſervir indifféremment des expreſſions qui ſont eſtimées ordinairement infames & impudentes.

Ils prétendent, dit Cicéron dans une lettre qu'il a faite ſur ce ſujet, qu'il n'y a point de paroles ſales, ni honteuſes. Car, ou l'infamie (diſent-ils) vient des choſes, ou elle eſt dans les paroles. Elle ne vient pas ſimplement des choſes ; puiſqu'il eſt permis de les exprimer en d'autres paroles, qui ne paſſent point pour deshonnêtes. Elle n'eſt pas auſſi dans les paroles, conſidérées comme

ſons ; puiſqu'il arrive ſouvent, comme Cicéron le montre, qu'un même ſon ſignifiant diverſes choſes, & étant eſtimé deshonnête dans une ſignification, ne l'eſt point en une autre.

Mais tout cela n'eſt qu'une vaine ſubtilité, qui ne naît que de ce que ces Philoſophes n'ont pas aſſez conſidéré ces idées acceſſoires que l'eſprit joint aux idées principales des choſes : car il arrive delà qu'une même choſe peut être exprimée honnêtement par un ſon, & deshonnêtement par un autre, ſi l'un de ces ſons y joint quelqu'autre idée qui en couvre l'infamie, & ſi l'autre, au contraire, la préſente à l'eſprit d'une maniere impudente. Ainſi les mots d'adultere, d'inceſte, de péché abominable, ne ſont pas infames, quoiqu'ils repréſentent des actions très-infames, parce qu'ils ne les repréſentent que couvertes d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes, de ſorte que ces mots ſignifient plutôt le crime de ces actions, que les actions mêmes : au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment ſans en donner de l'horreur, & plutôt comme plaiſantes que comme criminelles, & qui y joignent même une idée d'impudence & d'effronterie ; & ce ſont ces mots-là, qu'on appelle infames & deshonnêtes.

Il en eſt de même de certains tours par leſquels on exprime honnêtement des actions, qui, quoique légitimes, tiennent quelque choſe de la corruption de la nature ; car ces tours ſont en effet honnêtes, parce qu'ils n'expriment pas ſimplement ces choſes ; mais auſſi la diſpoſition de celui qui en parle en cette ſorte, & qui témoigne par ſa retenue qu'il les enviſage avec peine, & qu'il les couvre autant qu'il peut, & aux autres, & à ſoi-même. Au lieu que ceux qui en parleroient d'une autre maniere, feroient paroître

qu'ils prendroient plaisir à regarder ces sortes d'objets ; & ce plaisir étant infame, il n'est pas étrange que les mots qui impriment cette idée, soient estimés contraires à l'honnêteté.

C'est pourquoi il arrive aussi quelquefois qu'un même mot est estimé honnête en un tems, & honteux en un autre. Ce qui a obligé les Docteurs Hébreux de substituer en certains endroits de la Bible des mots hébreux à la marge, pour être prononcés par ceux qui la liront, au lieu de ceux dont l'Ecriture se sert. Car cela vient de ce que ces mots, lorsque les Prophetes s'en sont servis, n'étoient point deshonnêtes, parce qu'ils étoient liés avec quelque idée qui faisoit regarder ces objets avec retenue & avec pudeur : mais depuis, cette idée en ayant été séparée, & l'usage y en ayant joint une autre d'impudence & d'effronterie, ils sont devenus honteux ; & c'est avec raison que, pour ne pas frapper l'esprit de cette mauvaise idée, les Rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible, quoiqu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

Ainsi, c'étoit une mauvaise défense à un Auteur, que la Profession Religieuse obligeoit à une exacte modestie, & à qui on avoit reproché avec raison, de s'être servi d'un mot peu honnête pour signifier un lieu infame, d'alléguer que les Peres n'avoient pas fait difficulté de se servir de celui de *lupanar*, & qu'on trouvoit souvent dans leurs écrits les mots de *meretrix*, de *leno*, & d'autres qu'on auroit peine à souffrir en notre langue. Car la liberté avec laquelle les Peres se sont servis de ces mots, devoit lui faire connoître qu'ils n'étoient pas estimés honteux de leur tems, c'est-à-dire, que l'usage n'y avoit pas joint cette idée d'effronterie qui les rend infames ; & il avoit tort de conclure delà qu'il

lui fût permis de se servir de ceux qui sont estimés deshonnêtes en notre langue; parce que ces mots ne signifient pas en effet la même chose que ceux dont les Peres se sont servis, puisqu'outre l'idée principale en laquelle ils conviennent, ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit, & qui tient quelque chose du libertinage & de l'impudence.

Ces idées accessoires étant donc si considérables, & diversifiant si fort les significations principales, il seroit utile que ceux qui font des Dictionnaires les marquassent, & qu'ils avertissent, par exemple, des mots qui sont injurieux, civils, aigres, honnêtes, deshonnêtes, ou plutôt qu'ils retranchassent entiérement ces derniers, étant toujours plus utile de les ignorer, que de les savoir.

CHAPITRE XV.

Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots.

ON peut encore comprendre sous le nom d'idées accessoires, une autre sorte d'idée que l'esprit ajoute à la signification précise des termes par une raison particuliere: c'est qu'il arrive souvent qu'ayant conçu cette signification précise qui répond au mot, il ne s'y arrête pas quand elle est trop confuse & trop générale. Mais, portant sa vue plus loin, il en prend occasion de considérer encore dans l'objet qui lui est représenté, d'autres attributs & d'autres faces, & de le concevoir ainsi par des idées plus distinctes.

C'est ce qui arrive particuliérement dans les

pronoms démonſtratifs, quand, au lieu du nom propre, on ſe ſert du neutre, *hoc*, *ceci*; car il eſt clair que *ceci* ſignifie cette choſe; & que *hoc* ſignifie *hæc res*, *hoc negotium*. Or, le mot de choſe, *res*, marque un attribut très-général & très-confus de tout objet, n'y ayant que le néant à quoi on ne puiſſe appliquer le mot de choſe.

Mais, comme le pronom démonſtratif *hoc*, ne marque pas ſimplement la choſe en elle-même, & qu'il la fait concevoir comme préſente, l'eſprit ne demeure pas à ce ſeul attribut de choſe; il y joint d'ordinaire quelques autres attributs diſtincts: ainſi quand l'on ſe ſert du mot de *ceci*, pour montrer un diamant, l'eſprit ne ſe contente pas de le concevoir comme une choſe préſente, mais il y ajoute les idées de corps dur & éclatant qui a une telle forme.

Toutes ces idées, tant la premiere & principale, que celles que l'eſprit y ajoute, s'excitent par le mot de *hoc*, appliqué à un diamant. Mais elles ne s'y excitent pas de la même maniere; car l'idée de l'attribut de choſe préſente s'y excite comme la propre ſignification du mot, & ces autres s'excitent comme des idées que l'eſprit conçoit liées & identifiées avec cette premiere & principale idée, mais qui ne ſont pas marquées préciſément par le pronom *hoc*. C'eſt pourquoi, ſelon que l'on emploie le terme de *hoc* en des matieres différentes, les additions ſont différentes. Si je dis *hoc*, en montrant un diamant, ce terme ſignifiera toujours *cette choſe*; mais l'eſprit y ſuppléera, & ajoutera, qui eſt un diamant, qui eſt un corps dur & éclatant: ſi c'eſt du vin, l'eſprit y ajoutera les idées de la liquidité, du gout & de la couleur du vin, & ainſi des autres choſes.

Il faut donc bien diſtinguer ces idées ajou-

tés des idées signifiées; car quoique les unes & les autres se trouvent dans un même esprit, elles ne s'y trouvent pas de la même sorte; & l'esprit, qui ajoute ces autres idées plus distinctes, ne laisse pas de concevoir que le terme de *hoc* ne signifie de soi-même qu'une idée confuse, qui, quoique jointe à des idées plus distinctes, demeure toujours confuse.

C'est par-là qu'il faut démêler une mauvaise chicane que les Ministres ont rendue célebre, & sur laquelle ils fondent leur principal argument pour établir leur sens de figure dans l'Eucharistie; & l'on ne doit pas s'étonner que nous nous servions ici de cette remarque pour éclaircir cet argument, puisqu'il est plus digne de la Logique que de la Théologie.

Leur prétention est que, dans cette proposition de Jesus-Christ, *Ceci est mon corps*, le mot de *ceci* signifie le Pain. Or, disent-ils, le Pain ne peut être réellement le Corps de Jesus-Christ : donc la proposition de Jesus-Christ ne signifie point, *ceci est réellement mon corps.*

Il n'est pas question d'examiner ici la mineure, & d'en faire voir la fausseté; on l'a fait ailleurs, & il ne s'agit que de la majeure par laquelle ils soutiennent que le mot de *ceci* signifie le Pain; & il n'y a qu'à leur dire sur cela, selon le principe que nous avons établi, que le mot de *Pain*, marquant une idée distincte, n'est point précisément ce qui répond au terme de *hoc*, qui ne marque que l'idée confuse de chose présente : mais il est bien vrai que Jesus-Christ en prononçant ce mot, & ayant en même-tems appliqué ses Apôtres au Pain qu'il tenoit entre ses mains, ils ont vraisemblablement ajouté à l'idée confuse de *chose présente* signifiée par le terme de *hoc*, l'idée distincte du Pain, qui étoit seule-

ment excitée, & non précisément signifiée par ce terme.

Ce n'est que le manque d'attention à cette distinction nécessaire entre les idées excitées, & les idées précisément signifiées, qui fait tout l'embarras des Ministres. Ils font mille efforts inutiles, pour faire voir que Jesus-Christ montrant du Pain, & les Apôtres le voyant, & y étant appliqués par le terme de *hoc*, ils ne pouvoient pas ne pas concevoir du Pain : on leur accorde qu'ils conçurent apparemment du Pain, & qu'ils eurent sujet de le concevoir : il ne faut point tant faire d'efforts pour cela : il n'est pas question s'ils conçurent du Pain, mais comment ils le conçurent.

Et c'est sur quoi on leur dit, que s'ils conçurent, c'est-à-dire, s'ils eurent dans l'esprit l'idée distincte du Pain, ils ne l'eurent pas comme signifiée par le mot de *hoc* : ce qui est impossible, puisque ce terme ne signifiera jamais qu'une idée confuse ; mais ils l'eurent comme une idée ajoutée à cette idée confuse & excitée par les circonstances.

On verra dans la suite, l'importance de cette remarque. Mais il est bon d'ajouter ici, que cette distinction est si indubitable, que, lors même qu'ils entreprennent de prouver que le terme de *ceci* signifie du pain, ils ne font autre chose que l'établir. *Ceci*, dit un Ministre qui parle le dernier sur cette matiere, *ne signifie pas seulement cette chose présente, mais cette chose présente que vous savez qui est du pain.* Qui ne voit dans cette proposition que ces termes, *que vous savez qui est du pain*, sont bien ajoutés au mot de *chose présente* par une proposition incidente, mais ne sont pas signifiés précisément par le mot de *chose présente*, le sujet d'une proposition ne signifiant pas la proposition entiere ; & par conséquent dans

cette proposition qui a le même sens, *ceci que vous savez qui est du Pain ;* le mot de Pain est bien ajouté au mot de *ceci*, mais n'est pas signifié par le mot de *ceci.*

Mais qu'importe, diront les Ministres, que le mot de *ceci* signifie précisément le Pain, pourvu qu'il soit vrai que les Apôtres conçurent que ce que Jesus-Christ appelle *ceci* étoit du Pain.

Voici à quoi cela importe ; c'est que le terme de *ceci* ne signifiant de soi-même que l'idée précise de *chose présente*, quoique déterminée au Pain par les idées distinctes que les Apôtres y ajouterent, demeura toujours capable d'une autre détermination & d'être liée avec d'autres idées, sans que l'esprit s'apperçût de ce changement d'objet. Et ainsi quand Jesus-Christ prononça de *ceci*, que c'étoit son Corps, les Apôtres n'eurent qu'à retrancher l'addition qu'ils y avoient faite par les idées distinctes de Pain, &, retenant la même idée de *chose présente*, ils conçurent, après la proposition de Jesus-Christ achevée, que cette chose présente étoit maintenant le Corps de Jesus-Christ : ainsi ils lierent le mot de *hoc*, *ceci*, qu'ils avoient joint au Pain par une proposition incidente, avec l'attribut de Corps de Jesus-Christ. L'attribut de Corps de Jesus-Christ les obligea bien de retrancher les idées ajoutées ; mais il ne leur fit point changer l'idée précisément marquée par le mot de *hoc :* & ils conçurent simplement que c'étoit le Corps de Jesus-Christ. Voilà tout le mystere de cette proposition, qui ne naît pas de l'obscurité des termes ; mais du changement opéré par Jesus-Christ, qui fit que ce sujet *hoc* a eu deux différentes déterminations au commencement & à la fin de la proposition, comme nous l'expliquerons dans la seconde Partie, Chap. XII. en traitant de l'unité de confusion dans les sujets.

SECONDE PARTIE DE LA LOGIQUE,

Contenant les réflexions que les hommes ont faites ſur leurs jugemens.

CHAPITRE I.

Des mots par rapport aux Propoſitions.

COmme nous avons deſſein d'expliquer ici les diverſes remarques que les hommes ont faites ſur leurs jugemens, & que ces jugemens ſont des propoſitions qui ſont compoſées de diverſes parties, il faut commencer par l'explication de ces parties, qui ſont principalement les Noms, les Pronoms & les Verbes.

Il eſt peu important d'examiner, ſi c'eſt à la Grammaire ou à la Logique d'en traiter, & il eſt plus court de dire, que tout ce qui eſt utile à la fin de chaque art, lui appartient, ſoit que la connoiſſance lui en ſoit particuliere; ſoit qu'il y ait auſſi d'autres arts & d'autres ſciences qui s'en ſervent.

Or, il eſt certainement de quelque utilité pour la fin de la Logique, qui eſt *de bien penſer*, d'entendre les divers uſages des ſons qui ſont deſtinés à ſignifier les idées, & que l'eſprit a coutume d'y lier ſi étroitement, que l'une ne ſe conçoit guères ſans l'autre; en ſorte que l'idée

de la chose excite l'idée du son, & l'idée du son celle de la chose.

On peut dire en général sur ce sujet, que les mots sont des sons distincts & articulés, dont les hommes ont fait des signes pour marquer ce qui se passe dans leur esprit.

Et, comme ce qui s'y passe se réduit à concevoir, juger, raisonner & ordonner, ainsi que nous l'avons déja dit, les mots servent à marquer toutes ces opérations ; & pour cela on en a inventé principalement de trois sortes, qui y sont essentiels, dont nous nous contenterons de parler, savoir, les Noms, les Pronoms & les Verbes qui tiennent la place des noms, mais d'une maniere différente ; & c'est ce qu'il faut expliquer ici plus en détail.

DES NOMS.

Les objets de nos pensées étant, comme nous avons deja dit, ou des choses, ou des manieres de choses ; les mots destinés à signifier, tant les choses que les manieres, s'appellent *Noms*.

Ceux qui signifient les choses, s'appellent *Noms substantifs*, comme *terre*, *soleil*. Ceux qui signifient les manieres, en marquant en même-tems le sujet auquel elles conviennent, s'appellent *Noms adjectifs*, comme *bon*, *juste*, *rond*.

C'est pourquoi, quand, par une abstraction de l'esprit, on conçoit ces manieres sans les rapporter à un certain sujet, comme elles subsistent alors en quelque sorte dans l'esprit par elles-mêmes, elles s'expriment par un mot substantif, comme *sagesse*, *blancheur*, *couleur*.

Et, au contraire, quand ce qui est de soi-même substance & chose, vient à être conçu par rapport à quelque sujet, les mots qui le signifient en cette maniere, deviennent adjectifs, comme *humain*, *charnel* ; & en dépouillant ces

adjectifs formés des noms de substance de leur rapport, on en fait de nouveaux substantifs : ainsi, après avoir formé du mot substantif *homme* l'adjectif *humain*, on forme de l'adjectif *humain* le substantif *humanité*.

Il y a des noms qui passent pour substantifs en Grammaire, qui sont de véritables adjectifs, comme *Roi*, *Philosophe*, *Médecin*, puisqu'ils marquent une maniere d'être ou mode dans un sujet. Mais la raison pourquoi ils passent pour substantifs, c'est que, comme ils ne conviennent qu'à un seul sujet, on sous-entend toujours cet unique sujet sans qu'il soit besoin de l'exprimer.

Par la même raison, ces mots, *le rouge*, *le blanc*, &c. sont véritables adjectifs, parce que le rapport est marqué ; mais la raison pourquoi on n'exprime pas le substantif auquel ils se rapportent, c'est que c'est un substantif général qui comprend tous les sujets de ces modes, & qui est par-là unique dans cette généralité. Ainsi *le rouge*, c'est toute chose rouge, *le blanc*, toute chose blanche ; ou, comme l'on dit en Géométrie, c'est une chose rouge *quelconque*.

Les adjectifs ont donc essentiellement deux significations : l'une distincte, qui est celle du mode ou maniere ; l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais, quoique la signification du mode soit plus distincte, elle est pourtant indirecte ; &, au contraire, celle du sujet, quoique confuse, est directe. Le mot de *blanc*, *candidum*, signifie indirectement ; quoique distinctement, *la blancheur*.

DES PRONOMS.

L'usage des Pronoms est de tenir la place des Noms, & de donner moyen d'en éviter la répétition qui est ennuyeuse. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'en tenant la place des Noms, ils fassent

ſent entiérement le même effet ſur l'eſprit. Cela n'eſt nullement vrai ; au contraire, ils ne remédient au dégout de la répétition, que parce qu'ils ne repréſentent les Noms que d'une maniere confuſe. Les Noms découvrent en quelque ſorte les choſes à l'eſprit, & les Pronoms les préſentent comme voilées ; quoique l'eſprit ſente pourtant que c'eſt la même choſe que celle qui eſt ſignifiée par les Noms. C'eſt pourquoi il n'y a point d'inconvénient, que le Nom & le Pronom ſoient joints enſemble : *Tu Phædria*, *Ecce ego Joannes*.

DES DIVERSES SORTES DE PRONOMS.

Comme les hommes ont reconnu qu'il étoit ſouvent inutile & de mauvaiſe grace de ſe nommer ſoi-même, ils ont introduit le Pronom de la premiere perſonne pour mettre en la place de celui qui parle : *Ego*, *moi*, *je*.

Pour n'être pas obligés de nommer celui à qui on parle, ils ont trouvé bon de le marquer par un mot qu'ils ont appellé Pronom de la ſeconde perſonne, *toi* ou *vous*.

Et, pour n'être pas obligés de répéter les Noms des autres perſonnes & des autres choſes dont on parle, ils ont inventé les Pronoms de la troiſieme perſonne, *ille*, *illa*, *illud*, entre leſquels il y en a qui marquent, comme au doigt, la choſe dont on parle, & qu'à cauſe de cela on nomme démonſtratifs ; *hic*, *iſte*, *celui-ci*, *celui-là*.

Il y en a auſſi un qu'on nomme réciproque, parce qu'il marque un rapport d'une choſe à ſoi-même. C'eſt le Pronom *ſui*, *ſibi*, *ſe* : *Caton s'eſt tué*.

Tous les Pronoms ont cela de commun, comme nous avons déja dit, qu'ils marquent confuſément le Nom dont ils tiennent la place : mais il y a cela de particulier dans le Neutre de ces

Pronoms *illud*, *hoc*, lorsqu'il est mis absolument, c'est-à-dire, sans nom exprimé; qu'au lieu que les autres genres, *hic*, *hæc*, *ille*, *illa*, peuvent se rapporter, & se rapportent presque toujours à des idées distinctes, qu'ils ne marquent néanmoins que confusément; *illum expirantem flammas*, c'est-à-dire, *illum Ajacem: His ego nec metas rerum, nec tempora ponam*, c'est-à-dire, *Romanis*. Le Neutre, au contraire, se rapporte toujours à un nom général & confus: *hoc erat in votis*, c'est-à-dire, *hæc res*, *hoc negotium erat in votis: hoc erat alma parens*, *&c.* Ainsi il y a une double confusion dans le Neutre, savoir, celle du Pronom, dont la signification est toujours confuse, & celle du mot, *negotium*, *chose*, qui est encore aussi générale & aussi confuse.

DU PRONOM RELATIF.

Il y a encore un autre Pronom qu'on appelle relatif, *qui*, *quæ*, *quod*, *qui*, *lequel*, *laquelle*.

Ce Pronom relatif a quelque chose de commun avec les autres Pronoms, & quelque chose de propre.

Ce qu'il a de commun, est qu'il se met au lieu du nom, & en excite une idée confuse.

Ce qu'il a de propre, est que la proposition dans laquelle il entre, peut faire partie du sujet ou de l'attribut d'une proposition, & former ainsi une de ces propositions ajoutées ou incidentes, dont nous parlerons plus bas avec plus d'étendue Dieu *qui est bon*, le monde *qui est visible*.

Je suppose ici qu'on entend ces termes de sujet & d'attribut des propositions, quoiqu'on ne les ait pas encore expliqués expressément, parce qu'ils sont si communs, qu'on les entend ordinairement avant que d'avoir étudié la Logique: ceux qui ne les entendroient pas, n'au-

ront qu'à recourir au lieu où l'on en marque le ſens.

On peut réſoudre par-là cette queſtion, quel eſt le ſens précis du mot *que*, lorſqu'il ſuit un Verbe, & qu'il ſemble ne ſe rapporter à rien. *Jean répondit qu'il n'étoit pas le Chriſt. Pilate dit qu'il ne trouvoit point de crime en Jeſus-Chriſt.*

Il y en a qui en veulent faire un Adverbe auſſi-bien que du mot *quod*, que les Latins prennent quelquefois au même ſens qu'a notre *que* François, quoique rarement : *Non tibi objicio quod hominem ſpoliaſti*, dit Cicéron.

Mais la vérité eſt que les mots *que*, *quod*, ne ſont autre choſe que le Pronom relatif, & qu'ils en conſervent le ſens.

Ainſi dans cette propoſition, *Jean répondit qu'il n'étoit pas le Chriſt*, ce *que* conſerve l'uſage de lier une autre propoſition, ſavoir, *n'étoit pas le Chriſt*, avec l'attribut enfermé dans le mot de *répondit*, qui ſignifie *fuit reſpondens*.

L'autre uſage, qui eſt de tenir la place du nom & de s'y rapporter, y paroît à la vérité beaucoup moins; ce qui a fait dire à quelques perſonnes habiles, que ce *que* en étoit entiérement privé dans cette occaſion. On pourroit dire néanmoins qu'il le retient auſſi. Car, en diſant que *Jean répondit*, on entend *qu'il fit une réponſe*; & c'eſt à cette idée confuſe de *réponſe* que ſe rapporte ce *que*. De même, quand Cicéron dit : *Non tibi objicio quod hominem ſpoliaſti*; le *quod* ſe rapporte à l'idée confuſe de *choſe objectée*, formée par le mot d'*objicio*; & cette *choſe objectée*, conçue d'abord confuſément, eſt enſuite particulariſée par la propoſition incidente, liée par le *quod*, *Quod hominem ſpoliaſti*.

On peut remarquer la même choſe dans ces

questions : *Je suppose que vous serez sage. Je vous dis que vous avez tort* : ce terme, *je dis*, fait concevoir d'abord confusément une *chose dite*; & c'est à cette *chose dite* que se rapporte le *que*. *Je dis que*, c'est-à-dire, *Je dis une chose qui est*. Et qui dit de même, *Je suppose*, donne l'idée confuse d'une *chose supposée* ; car *je suppose*, veut dire, *je fais une supposition*; c'est à cette idée de *chose supposée* que se rapporte le *que*. *Je suppose que*, c'est-à-dire, *Je fais une supposition qui est*.

On peut mettre au rang des Pronoms, l'article Grec ὁ, ἡ, τό, lorsqu'au lieu d'être avant le nom, on le met après. τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, dit saint Luc. Car ce τὸ *le*, représente à l'esprit le corps σῶμα d'une maniere confuse. Ainsi il a la fonction de Pronom.

Et la seule différence qu'il y a entre l'article employé à cet usage & le Pronom relatif, c'est que, quoique l'article tienne la place du Nom, il joint pourtant l'attribut qui le suit au Nom, qui précede dans une même proposition; mais le relatif fait avec l'attribut suivant une proposition à part, quoique jointe à la premiere, ὃ δίδοται, *quod datur*, c'est-à-dire, *quod est datum*.

On peut juger, par cet usage de l'article, qu'il y a peu de solidité dans la remarque qui a été faite depuis par un Ministre, sur la maniere dont on doit traduire ces paroles de l'Evangile de saint Luc que nous venons de rapporter, parce que dans le Texte Grec il y a non un Pronom relatif, mais un article : *C'est mon Corps donné pour vous*, & non qui est donné pour vous, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, & non ὃ ὑπὲρ ὑμῶν δίδοται; il prétend que c'est une nécessité absolue, pour exprimer la force de cet article, de traduire

Ainſi ce Texte : *Ceci eſt mon Corps, mon Corps donné pour vous*, ou *le Corps donné pour vous*; & que ce n'eſt pas bien traduire que d'exprimer ce paſſage en ces termes, *Ceci eſt mon Corps qui eſt donné pour vous.*

Mais cette prétention n'eſt fondée que ſur ce que cet Auteur n'a pénétré qu'imparfaitement la vraie nature du Pronom relatif & de l'article. Car il eſt certain que, comme le Pronom relatif, *qui*, *quæ*, *quod*, en tenant la place du nom, ne le repréſente que d'une maniere confuſe; de même l'article ὁ, ἡ, τὸ, ne repréſente que confuſément le nom auquel il ſe rapporte; de ſorte que cette repréſentation confuſe étant proprement deſtinée à éviter la répétition diſtincte du même mot, qui eſt choquante, c'eſt en quelque ſorte détruire la fin de l'article, que de le traduire par une répétition expreſſe d'un même mot, *Ceci eſt mon Corps, mon Corps donné pour vous*, l'article n'étant mis que pour éviter cette répétition; au lieu qu'en traduiſant par le Pronom relatif, *Ceci eſt mon Corps qui eſt donné pour vous*, on garde cette condition eſſentielle de l'article, qui eſt de ne repréſenter le nom que d'une maniere confuſe, & de ne pas frapper l'eſprit deux fois par la même image; & l'on manque ſeulement à en obſerver une autre qui pourroit paroître moins eſſentielle, qui eſt que l'article tient de telle ſorte la place du nom, que l'adjectif que l'on y joint, ne fait point une nouvelle propoſition, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον; au lieu que le relatif *qui*, *quæ*, *quod*, ſépare un peu davantage, & devient ſujet d'une nouvelle propoſition, ὃ ὑπὲρ ὑμῶν δίδεται. Ainſi il eſt vrai que, ni l'une, ni l'autre de ces deux traductions, *Ceci eſt mon Corps qui eſt donné pour vous : Ceci eſt mon corps, mon Corps donné*

72671

pour vous, n'est entiérement parfaite; l'une changeant la signification confuse de l'article en une signification distincte contre la nature de l'article; & l'autre, qui conserve cette signification confuse, séparant en deux propositions par le Pronom relatif, ce qui n'en fait qu'une par le moyen de l'article. Mais, si l'on est obligé par nécessité à se servir de l'une ou de l'autre, on n'a pas droit pour cela de choisir la premiere en condamnant l'autre, comme cet Auteur a prétendu faire par sa remarque.

CHAPITRE II.

Du Verbe.

NOus avons emprunté jusques ici ce que nous avons dit des Noms & des Pronoms, d'un petit livre imprimé il y a quelque tems sous le titre de Grammaire générale; à l'exception de quelques points que nous avons expliqués d'une autre maniere; mais en ce qui regarde le Verbe, dont il traite dans le Chapitre XIII, je ne ferai que transcrire ce que cet Auteur en dit, parce qu'il m'a semblé que l'on n'y pouvoit rien ajouter.

Les hommes, dit-il, n'ont pas eu moins besoin d'inventer des mots qui marquassent l'affirmation, qui est la principale maniere de notre pensée, que d'en inventer qui marquassent les objets de nos pensées.

Et c'est proprement en quoi consiste ce que l'on appelle *Verbe*, qui n'est rien autre qu'*un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation*, c'est-à-dire, de marquer que le discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses,

mais qui en juge & qui les affirme; en quoi le Verbe est distingué de quelques noms, qui signifient aussi l'affirmation, comme *affirmans*, *affirmatio*, parce qu'ils ne la signifient qu'en tant que, par une réflexion d'esprit, elle est devenue l'objet de notre pensée; & ainsi ils ne marquent pas que celui qui se sert de ces mots, affirme, mais seulement qu'il conçoit une affirmation.

J'ai dit que le *principal* usage du Verbe étoit de signifier l'affirmation, parce que nous ferons voir plus bas que l'on s'en sert encore pour signifier d'autres mouvemens de notre ame, comme ceux de désirer, de prier, de commander, &c. Mais ce n'est qu'en changeant d'inflexion & de mode, & ainsi nous ne considérons le Verbe, dans tout ce Chapitre, que selon sa principale signification, qui est celle qu'il a à l'Indicatif. Selon cette idée, l'on peut dire que le Verbe de lui-même ne devroit point avoir d'autre usage que de marquer la liaison que nous faisons dans notre esprit des deux termes d'une proposition. Mais il n'y a que le Verbe *être*, qu'on appelle substantif, qui soit demeuré dans cette simplicité, & encore n'y est il proprement demeuré que dans la troisieme personne du présent *est*, & en de certaines rencontres. Car comme les hommes se portent naturellement à abréger leurs expressions, ils ont joint presque toujours à l'affirmation, d'autres significations dans un même mot.

I. Ils y ont joint celle de quelque attribut: de sorte qu'alors deux mots font une proposition, comme quand je dis, *Petrus vivit*, *Pierre vit*, parce que le mot de *vivit* enferme seul l'affirmation, & de plus l'attribut d'*être vivant*; & ainsi c'est la même chose de dire, *Pierre vit*, que

de dire *Pierre est vivant*. Delà est venue la grande diversité des Verbes dans chaque langue; au lieu que si l'on s'étoit contenté de donner au Verbe la signification générale de l'affirmation, sans y joindre aucun attribut particulier, on n'auroit eu besoin dans chaque langue que d'un seul Verbe, qui est celui que l'on appelle substantif.

II. Ils ont encore joint en de certaines rencontres le sujet de la proposition; de sorte qu'alors deux mots peuvent encore, & même un seul mot, faire une proposition entiere. Deux mots, comme quand je dis, *sum homo*: parce que *sum* ne signifie pas seulement l'affirmation, mais enferme la signification du Pronom *ego*, qui est le sujet de cette proposition, & que l'on exprime toujours en François, *je suis homme*. Un seul mot, comme quand je dis, *vivo*, *sedeo*. Car ces Verbes enferment dans eux-mêmes l'affirmation & l'attribut, comme nous avons déja dit; &, étant à la premiere personne, ils enferment encore le sujet, *je suis vivant*, *je suis assis*. Delà est venue la différence des personnes qui est ordinairement dans tous les Verbes.

III. Ils ont encore joint un rapport au tems au regard duquel on affirme; de sorte qu'un seul mot, comme *cœnasti*, signifie que j'affirme de celui à qui je parle, l'action de souper, non pour le tems présent, mais pour le passé; & delà est venue la diversité des tems, qui est encore pour l'ordinaire commune à tous les Verbes.

La diversité de ces significations, jointe à un même mot, est ce qui a empêché beaucoup de personnes, d'ailleurs fort habiles, de bien connoître la nature du Verbe, parce qu'ils ne l'ont pas considéré selon ce qui lui est essentiel, qui est *l'affirmation*, mais selon ces autres rapports qui lui sont accidentels en tant que Verbe.

Ainsi Aristote s'étant arrêté à la troisieme des significations ajoutées à celle qui est essentielle au Verbe, l'a défini, *vox significans cum tempore*, un mot qui signifie avec tems.

D'autres, comme Buxtorf, y ayant ajouté la seconde, l'ont défini, *vox flexilis cum tempore & persona*, un mot qui a diverses inflexions avec tems & personnes.

D'autres, s'étant arrêtés à la premiere de ces significations ajoutées, qui est celle de l'attribut, & ayant considéré que les attributs que les hommes ont joints à l'affirmation dans un même mot, sont d'ordinaire des actions & des passions, ont cru que l'essence du Verbe consistoit à *signifier des actions ou des passions*.

Et enfin, Jules César Scaliger a cru trouver un mystere dans son livre des Principes de la Langue Latine, en disant que la distinction des choses, *in permanentes & fluentes*, en ce qui demeure & ce qui passe, étoit la vraie origine de la distinction entre les noms & les Verbes, les noms étant pour signifier ce qui demeure, & les Verbes ce qui passe.

Mais il est aisé de voir que toutes ces définitions sont fausses, & n'expliquent point la vraie nature du Verbe.

La maniere dont sont conçues les deux premieres le fait assez voir, puisqu'il n'y est point dit ce que le Verbe signifie, mais seulement ce avec quoi il signifie, *cum tempore*, *cum persona*.

Les deux dernieres sont encore plus mauvaises; car elles ont les deux plus grands vices d'une définition, qui est de ne convenir, ni à tout le défini, ni au seul défini; *neque omni, neque soli*.

Car il y a des Verbes qui ne signifient, ni des actions, ni des passions, ni ce qui passe; comme, *existit*, *quiescit*, *friget*, *alget*, *tepet*, *calet*, *albet*, *viret*, *claret*, &c.

Et il y a des mots qui ne ſont point Verbes, qui ſignifient des actions & des paſſions, & même des choſes qui paſſent, ſelon la définition de Scaliger : car il eſt certain que les participes ſont de vrais noms, & que néanmoins ceux des Verbes actifs ne ſignifient pas moins des actions, & ceux des paſſifs des paſſions, que les Verbes mêmes dont ils viennent : & il n'y a aucune raiſon de prétendre que *fluens* ne ſignifie pas une choſe qui paſſe, auſſi-bien que *fluit*.

A quoi on peut ajouter, contre les deux premieres définitions du Verbe, que les participes ſignifient auſſi avec tems, puiſqu'il y en a du préſent, du paſſé & du futur, ſur-tout en Grec. Et ceux qui croient, non ſans raiſon, qu'un vocatif eſt une vraie ſeconde perſonne, ſur-tout quand il a une terminaiſon différente du nominatif, trouveront qu'il n'y auroit de ce côté-là qu'une différence du plus ou du moins entre le vocatif & le Verbe.

Et ainſi la raiſon eſſentielle pourquoi un participe n'eſt point un Verbe, c'eſt qu'il ne ſignifie point *l'affirmation* : d'où vient qu'il ne peut faire une propoſition, ce qui eſt le propre du Verbe, qu'en y ajoutant un Verbe, c'eſt-à-dire, en y remettant ce qu'on en a ôté en changeant le Verbe en participe. Car pourquoi eſt-ce que *Petrus vivit*, *Pierre vit*, eſt une propoſition ; & que *Petrus vivens*, *Pierre vivant*, n'en eſt pas une, ſi vous n'y ajoutez *eſt*, *Petrus eſt vivens*, *Pierre eſt vivant* ; ſinon parce que l'affirmation qui eſt enfermée dans *vivit*, en a été ôtée pour en faire le participe *vivens* ? D'où il paroît que l'affirmation qui ſe trouve, ou qui ne ſe trouve pas dans un mot, eſt ce qui fait qu'il eſt Verbe, ou qu'il n'eſt pas Verbe.

Sur quoi on peut encore remarquer en paſſant,

que l'infinitif qui est très-souvent nom, ainsi que nous dirons, comme lorsqu'on dit, *le boire*, *le manger*, est alors différent des participes, en ce que les participes sont des noms adjectifs; & que l'infinitif est un nom substantif fait par abstraction de cet adjectif, de même que de *candidus* se fait *candor*, & de *blanc* vient *blancheur*. Ainsi *rubet*, Verbe, signifie *est rouge*, enfermant tout ensemble l'affirmation & l'attribut: *rubens*, participe, signifie simplement rouge sans affirmation; & *rubere*, pris pour un nom, signifie *rougeur*.

Il doit donc demeurer pour constant, qu'à ne considérer simplement que ce qui est essentiel au Verbe, sa seule vraie définition est, *vox significans affirmationem*, *un mot qui signifie l'affirmation*: car on ne sauroit trouver de mot qui marque l'affirmation, qui ne soit Verbe; ni de Verbe, qui ne serve à la marquer, au moins dans l'indicatif. Et il est indubitable que, si l'on en avoit inventé un, comme seroit *est*, qui marquât toujours l'affirmation, sans aucune différence, ni de personne, ni de tems, de sorte que la diversité des personnes se marquât seulement par les noms & les pronoms, & la diversité des tems par les adverbes, il ne laisseroit pas d'être un vrai Verbe. Comme en effet dans les propositions que les Philosophes appellent d'éternelle vérité, comme, *Dieu est infini: tout corps est divisible: le tout est plus grand que sa partie*: le mot *est* ne signifie que l'affirmation simple, sans aucun rapport au tems; parce que cela est vrai selon tous les tems, & sans que notre esprit s'arrête à aucune diversité de personne.

Ainsi le Verbe, selon ce qui lui est essentiel, est un mot qui signifie l'affirmation. Mais si l'on veut mettre dans la définition du Verbe ses principaux

accidens, on pourra le définir ainsi. *Vox significans affirmationem cum designatione personæ numeri & temporis. Un mot qui signifie l'affirmation avec désignation de la personne, du nombre & du tems.* Ce qui convient proprement au Verbe substantif.

Car pour les autres Verbes, en tant qu'ils different du Verbe substantif par l'union que les hommes ont faite de l'affirmation avec de certains attributs, on peut les définir de cette sorte : *Vox significans affirmationem alicujus attributi cum designatione personæ, numeri & temporis. Un mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec désignation de la personne, du nombre & du tems.*

Et l'on peut remarquer en passant, que l'affirmation, en tant que conçue, pouvant être aussi l'attribut du Verbe, comme dans le Verbe *affirmo*, ce Verbe signifie deux affirmations, dont l'une regarde la personne qui parle, & l'autre la personne de qui on parle, soit que ce soit de soi-même, soit que ce soit d'un autre. Car quand je dis, *Petrus affirmat*, *affirmat* est la même chose que *est affirmans* : & alors *est* marque mon affirmation, ou le jugement que je fais touchant Pierre ; & *affirmans*, l'affirmation que je conçois, & que j'attribue à Pierre. Le Verbe *nego*, au contraire, contient une affirmation & une négation par la même raison.

Car il faut encore remarquer que, quoique tous nos jugemens ne soient pas affirmatifs, mais qu'il y en ait de négatifs, les Verbes néanmoins ne signifient jamais d'eux-mêmes que les affirmations ; les négations ne se marquant que par des particules *non*, *ne*, ou par des noms qui l'enferment, *nullus*, *nemo*, *nul*, *personne*, qui étant joints aux Verbes, en changent l'affirmation en négation : *Nul homme n'est immortel : Nullum corpus est indivisibile.*

CHAPITRE III.

Ce que c'est qu'une proposition : & des quatre sortes de propositions.

APrès avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble ; &, trouvant que les unes conviennent entre elles, & que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou délions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, & généralement *juger*.

Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, & il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes : l'un de qui l'on affirme, ou de qui l'on nie, lequel on appelle *sujet* ; & l'autre que l'on affirme, ou que l'on nie, lequel s'appelle *attribut* ou *prædicatum*.

Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes ; mais il faut que l'esprit les lie & les sépare : & cette action de notre esprit est marquée dans le discours, par le Verbe *est*, ou seul, quand nous affirmons, ou avec une particule négative quand nous nions. Ainsi quand je dis, *Dieu est juste*, *Dieu* est le sujet de cette proposition, & *juste* en est l'attribut ; & le mot *est* marque l'action de mon esprit qui affirme, c'est-à-dire, qui lie ensemble les deux idées de *Dieu* & de *juste*, comme convenant l'une à l'autre. Que si je dis, *Dieu n'est pas juste*, *est* étant joint avec les particules *ne*, *pas*, signifie l'action contraire à celle d'affirmer, savoir, celle de nier, par laquelle je regarde ces idées comme répugnantes l'une à l'autre, parce qu'il y a quelque chose d'enfermé dans l'idée d'*injuste*, qui est contraire à ce qui est enfermé dans l'idée de *Dieu*.

Mais, quoique toute propoſition enferme néceſſairement ces trois choſes, néanmoins, comme l'on a dit dans le Chapitre précédent, elle peut n'avoir que deux mots, ou même qu'un.

Car les hommes, voulant abréger leurs diſcours, ont fait une infinité de mots qui ſignifient tout enſemble l'affirmation, c'eſt-à-dire, ce qui eſt ſignifié par le Verbe ſubſtantif, & de plus un certain attribut qui eſt affirmé. Tels ſont tous les Verbes, hors celui qu'on appelle ſubſtantif, comme *Dieu exiſte*, c'eſt-à-dire, *eſt exiſtant; Dieu aime les hommes*; c'eſt-à-dire, *Dieu eſt aimant les hommes* : & le Verbe ſubſtantif, quand il eſt ſeul, comme quand je dis, *je penſe*, *Donc je ſuis*, ceſſe d'être purement ſubſtantif, parce qu'alors on y joint le plus général des attributs qui eſt *l'être ;* car *je ſuis* veut dire, *je ſuis un être*, *je ſuis quelque choſe.*

Il y a auſſi d'autres rencontres où le ſujet & l'affirmation ſont renfermés dans un même mot, comme dans les premieres & ſecondes perſonnes des Verbes, ſur-tout en Latin; comme quand je dis, *ſum Chriſtianus :* car le ſujet de cette propoſition eſt *ego*, qui eſt renfermé dans *ſum.*

D'où il paroît que, dans cette même langue, un ſeul mot fait une propoſition dans les premieres & les ſecondes perſonnes des Verbes, qui, par leur nature, enferment déja l'affirmation avec l'attribut; comme, *veni*, *vidi*, *vici*, ſont trois propoſitions.

On voit par-là que toute propoſition eſt affirmative ou négative, & que c'eſt ce qui eſt marqué par le Verbe qui eſt affirmé ou nié.

Mais il y a une autre différence dans les propoſitions, laquelle naît de leur ſujet, qui eſt d'être univerſelles, ou particulieres, ou ſingulieres.

Car les termes, comme nous avons déja dit dans la premiere Partie, sont, ou singuliers, ou communs & universels.

Et les termes universels peuvent être pris, ou selon toute leur étendue, en les joignant aux signes universels exprimés, ou sous-entendus, comme *omnis*, *tout*, pour l'affirmation; *nullus*, *nul*, pour la négation, *tout homme*, *nul homme*.

Ou selon une partie indéterminée de leur étendue, qui est lorsqu'on y joint le mot *aliquis*, *quelque*, comme *quelque homme*, *quelques hommes*, ou d'autres, selon l'usage des langues.

D'où il arrive une différence notable dans les propositions. Car, lorsque le sujet d'une proposition est un terme commun qui est pris dans toute son étendue, la proposition s'appelle universelle, soit qu'elle soit affirmative, comme *tout impie est fou*; ou négative, comme *nul vicieux n'est heureux*.

Et, lorsque le terme commun n'est pris que selon une partie indéterminée de son étendue, à cause qu'il est resserré par le mot indéterminé *quelque*, la proposition s'appelle particuliere, soit qu'elle affirme, comme *quelque cruel est lâche*; soit qu'elle nie, comme *quelque pauvre n'est pas malheureux*.

Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis, *Louis XIII a pris la Rochelle*, on l'appelle singuliere.

Mais quoique cette proposition singuliere soit différente de l'universelle, en ce que son sujet n'est pas commun, elle doit néanmoins plutôt s'y rapporter qu'à la particuliere; parce que son sujet, par cela même qu'il est singulier, est nécessairement pris dans toute son étendue; ce qui fait l'essence d'une proposition universelle, & qui la distingue de la particuliere. Car il importe peu

pour l'universalité d'une proposition, que l'étendue de son sujet soit grande ou petite, pourvu que, telle qu'elle soit, on la prenne toute entiere : & c'est pourquoi les propositions singulieres tiennent lieu d'universelles dans l'argumentation. Ainsi l'on peut réduire toutes les propositions à quatre sortes, que l'on a marquées par ces quatre voyelles A, E, I, O, pour soulager la mémoire.

A. L'universelle affirmative, comme, *Tout vicieux est esclave.*

E. L'universelle négative, comme, *Nul vicieux n'est heureux.*

I. La particuliere affirmative, comme, *Quelque vicieux est riche.*

O. La particuliere négative, comme, *Quelque vicieux n'est pas riche.*

Et, pour les faire mieux retenir, on a fait ces deux Vers :

Asserit A, negat E, verùm generaliter ambo :
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

On a aussi accoutumé d'appeller quantité, l'universalité, ou la particularité des propositions.

Et on appelle qualité, l'affirmation ou la négation qui dépend du Verbe qui est regardé comme la forme de la proposition.

Et ainsi A & E conviennent selon la quantité, & different selon la qualité, & de même I & O.

Mais A & I conviennent selon la qualité, & different selon la quantité, & de même E & O.

Les propositions se divisent encore, selon la matiere, en vraies & en fausses ; & il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient, ni vraies, ni fausses ; puisque toute proposition mar-

quant le jugement que nous faisons des choses, elle est vraie quand ce jugement est conforme à la vérité, & fausse lorsqu'il n'y est pas conforme.

Mais, parce que nous manquons souvent de lumiere pour connoître le vrai & le faux, outre les propositions qui nous paroissent certainement vraies, & celles qui nous paroissent certainement fausses, il y en a qui nous semblent vraies, mais dont la vérité ne nous est pas si évidente que nous n'ayons quelque appréhension qu'elles ne soient fausses; ou bien qui nous semblent fausses, mais de la fausseté desquelles nous ne nous tenons pas assurés. Ce sont les propositions qu'on appelle probables, dont les premieres sont plus probables, & les dernieres moins probables. Nous dirons quelque chose dans la quatrieme Partie, de ce qui nous fait juger avec certitude qu'une proposition est vraie.

CHAPITRE IV.

De l'opposition entre les propositions qui ont même sujet & même attribut.

NOus venons de dire qu'il y a quatre sortes de propositions, A, E, I, O. On demande maintenant quelle convenance ou disconvenance elles ont ensemble, lorsqu'on fait du même sujet & du même attribut diverses sortes de propositions. C'est ce qu'on appelle opposition.

Et il est aisé de voir que cette opposition ne peut être que de trois sortes, quoique l'une des trois se divise en deux autres.

Car, si elles sont opposées en quantité & en qualité tout ensemble, comme A, O, & E, I, on les

appelle contradictoires, comme, *Tout homme est animal*, *Quelque homme n'est pas animal. Nul homme n'est impeccable*, *Quelque homme est impeccable.*

Si elles different en quantité seulement, & qu'elles conviennent en qualité, comme A, I, & E, O, on les appelle subalternes, comme, *Tout homme est animal*, *Quelque homme est animal. Nul homme n'est impeccable*, *Quelque homme n'est pas impeccable.*

Et si elles different en qualité, & qu'elles conviennent en quantité, alors elles sont appellées *contraires* ou *subcontraires* : *contraires*, quand elles sont universelles, comme, *Tout homme est animal*, *Nul homme n'est animal.*

Subcontraires, quand elles sont particulieres, comme, *Quelque homme est animal*, *Quelque homme n'est pas animal.*

En regardant maintenant ces propositions opposées selon la vérité ou la fausseté, il est aisé de juger,

1. Que les contradictoires ne sont jamais, ni vraies, ni fausses ensemble ; mais si l'une est vraie, l'autre est fausse ; & si l'une est fausse, l'autre est vraie. Car s'il est vrai que tout homme soit animal, il ne peut pas être vrai que quelque homme n'est pas animal ; & si, au contraire, il est vrai que quelque homme n'est pas animal, il n'est donc pas vrai que tout homme soit animal. Cela est si clair, qu'on ne pourroit que l'obscurcir en l'expliquant davantage.

2. Les contraires ne peuvent jamais être vraies ensemble ; mais elles peuvent être toutes deux fausses. Elles ne peuvent être vraies, parce que les contradictoires seroient vraies. Car s'il est vrai que tout homme soit animal, il est faux que quelque homme n'est pas animal, qui est

la contradictoire, & par conséquent encore plus faux que nul homme ne soit animal, qui est la contraire.

Mais la fausseté de l'une n'emporte pas la vérité de l'autre : car il peut être faux que tous les hommes soient justes, sans qu'il soit vrai pour cela que nul homme ne soit juste, puisqu'il peut y avoir des hommes justes, quoique tous ne soient pas justes.

3. Les subcontraires, par une regle toute opposée à celle des contraires, peuvent être vraies ensemble, comme ces deux-ci, *Quelque homme est juste : Quelque homme n'est pas juste* ; parce que la justice peut convenir à une partie des hommes, & ne pas convenir à l'autre ; & ainsi l'affirmation & la négation ne regardent pas le même sujet, puisque *quelque homme* est pris pour une partie des hommes dans l'une des propositions, & pour une autre partie dans l'autre. Mais elles ne peuvent être toutes deux fausses, puisqu'autrement les contradictoires seroient toutes deux fausses. Car s'il étoit faux que quelque homme fût juste, il seroit donc vrai que nul homme n'est juste, qui est la contradictoire, & à plus forte raison que quelque homme n'est pas juste, qui est la subcontraire.

4. Pour les subalternes, ce n'est pas une véritable opposition, puisque la particuliere est une suite de la générale. Car, si tout homme est animal, quelque homme est animal : si nul homme n'est singe, quelque homme n'est pas singe. C'est pourquoi la vérité des universelles emporte celle des particulieres ; mais la vérité des particulieres n'emporte pas celle des universelles. Car il ne s'ensuit pas que, parce qu'il est vrai que quelque homme est juste, il soit vrai aussi que tout homme est juste ; &, au contraire, la fausseté des parti-

culieres emporte la fausseté des universelles. Car, s'il est faux que quelque homme soit impeccable, il est encore plus faux que tout homme soit impeccable. Mais la fausseté des universelles n'emporte pas la fausseté des particulieres. Car, quoiqu'il soit faux que tout homme soit juste, il ne s'ensuit pas que ce soit une fausseté de dire que quelque homme est juste. D'où il s'ensuit qu'il y a plusieurs rencontres où ces propositions subalternes sont toutes deux vraies, & d'autres où elles sont toutes deux fausses.

Je ne dis rien de la réduction des propositions opposées en un même sens, parce que cela est tout-à-fait inutile, & que les regles qu'on en donne ne sont la plupart vraies qu'en Latin.

CHAPITRE V.

Des propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.

NOus avons dit que toute proposition doit avoir au moins un sujet & un attribut; mais il ne s'ensuit pas delà qu'elle ne puisse avoir plus d'un sujet & plus d'un attribut. Celles donc qui n'ont qu'un sujet & qu'un attribut s'appellent *simples*, & celles qui ont plus d'un sujet ou plus d'un attribut s'appellent *composées*, comme quand je dis : Les biens & les maux, la vie & la mort, la pauvreté & les richesses viennent du Seigneur; cet attribut, *venir du Seigneur*, est affirmé, non d'un seul sujet, mais de plusieurs, savoir, *les biens* & *des maux*, &c.

Mais, avant que d'expliquer ces propoſitions compoſées, il faut remarquer qu'il y en a qui le paroiſſent, & qui ſont néanmoins ſimples : car la ſimplicité d'une propoſition ſe prend de l'unité du ſujet & de l'attribut. Or, il y a pluſieurs propoſitions qui n'ont proprement qu'un ſujet & qu'un attribut; mais dont le ſujet & l'attribut eſt un terme complexe, qui enferme d'autres propoſitions qu'on peut appeller incidentes, qui ne font que partie du ſujet ou de l'attribut, y étant jointes par le pronom relatif, *qui*, *lequel*, dont le propre eſt de joindre enſemble pluſieurs propoſitions, en ſorte qu'elles n'en compoſent toutes qu'une ſeule.

Ainſi, quand JESUS-CHRIST dit : *Celui qui ſera la volonté de mon Pere qui eſt dans le ciel, entrera dans le royaume des cieux*, le ſujet de cette propoſition contient deux propoſitions, puiſqu'il comprend deux Verbes; mais comme ils ſont joints par des *qui*, ils ne font que partie du ſujet : au lieu que quand je dis, les biens & les maux viennent du Seigneur, il y a proprement deux ſujets, parce que j'affirme également de l'un & de l'autre, qu'ils viennent de Dieu.

Et la raiſon de cela eſt, que les propoſitions jointes à d'autres par des *qui*, ou ne ſont des propoſitions que fort imparfaitement, ſelon ce qui ſera dit plus bas; ou ne ſont pas tant conſidérées comme des propoſitions que l'on faiſe alors, que comme des propoſitions qui ont été faites auparavant, & qu'alors on ne fait plus que concevoir, comme ſi c'étoient de ſimples idées. D'où vient qu'il eſt indifférent d'énoncer ces propoſitions incidentes par des noms adjectifs ou par des participes ſans Verbes, & ſans *qui*, ou avec des Verbes & des *qui*. Car c'eſt la même choſe de dire : *Dieu inviſible a créé le monde viſible*, ou *Dieu qui eſt inviſible a créé le monde qui eſt vi-*

sible. Alexandre, le plus généreux de tous les Rois, a vaincu Darius, ou *Alexandre, qui a été le plus généreux de tous les Rois, a vaincu Darius*. Et dans l'un & dans l'autre, mon but principal n'est pas d'affirmer que Dieu soit invisible, ou qu'Alexandre a été le plus généreux de tous les Rois; mais supposant l'un & l'autre comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu conçu comme invisible, qu'il a créé le monde visible; & d'Alexandre conçu comme le plus généreux de tous les Rois, qu'il a vaincu Darius.

Mais si je disois, *Alexandre a été le plus généreux de tous les Rois, & le vainqueur de Darius*, il est visible que j'affirmerois également d'Alexandre, & qu'il auroit été le plus généreux de tous les Rois, & qu'il auroit été le vainqueur de Darius. Et ainsi c'est avec raison qu'on appelle ces dernieres sortes de propositions des propositions composées, au lieu qu'on peut appeller les autres des propositions complexes.

Il faut encore remarquer que ces propositions complexes peuvent être de deux sortes: car la complexion, pour parler ainsi, peut tomber, ou sur la matiere de la proposition, c'est-à dire, sur le sujet, ou sur l'attribut, ou sur tous les deux, ou bien sur la forme seulement.

1. La complexion tombe sur le sujet, quand le sujet est un terme complexe, comme dans cette proposition: *Tout homme qui ne craint rien, est Roi: Rex est qui metuit nihil.*

Beatus ille qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni fœnore.

Car le Verbe *est*, est sous-entendu dans cette derniere proposition, & *beatus* en est l'attribut, & tout le reste le sujet.

2. La complexion tombe sur l'attribut, lorsque l'attribut est un terme complexe, comme : *La piété est un bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adversités.*

Sum pius Æneas famâ super æthera notus.

Mais il faut particuliérement remarquer ici que toutes les propositions composées de Verbes actifs & de leur régime, peuvent être appellées complexes, & qu'elles contiennent en quelque maniere deux propositions. Si je dis, par exemple, Brutus a tué un tyran ; cela veut dire que Brutus a tué quelqu'un, & que celui qu'il a tué étoit tyran. D'où vient que cette proposition peut être contredite en deux manieres, ou en disant : Brutus n'a tué personne, ou en disant que celui qu'il a tué n'étoit pas tyran. Ce qu'il est très-important de remarquer, parce que lorsque ces sortes de propositions entrent en des argumens, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en supposant l'autre : ce qui oblige souvent, pour réduire ces argumens dans la forme la plus naturelle, de changer l'actif en passif, afin que la partie qui est prouvée, soit exprimée directement, comme nous remarquerons plus au long, quand nous traiterons des argumens composés de ces propositions complexes.

3. Quelquefois la complexion tombe sur le sujet & sur l'attribut ; l'un & l'autre étant un terme complexe, comme dans cette proposition : *Les grands qui oppriment les pauvres, seront punis de Dieu, qui est le protecteur des opprimés.*

Ille ego qui quondam gracili modulatus avenâ
Carmen, & egressus sylvis vicina coëgi,
Ut quamvis avido parerent arva colono
Gratum opus agricolis. At nunc horrentia Martis

Arma virumque cano, Trojæ qui primus ab oris,
Italiam fato profugus Lavinaque venit littora.

Les trois premiers vers & la moitié du quatrieme composent le sujet de cette proposition ; & le reste en compose l'attribut, & l'affirmation est enfermée dans le Verbe *cano*.

Voilà les trois manieres selon lesquelles les propositions peuvent être complexes, quant à leur matiere, c'est-à-dire, quant à leur sujet & à leur attribut.

CHAPITRE VI.

De la nature des propositions incidentes, qui sont partie des propositions complexes.

MAis, avant que de parler des propositions dont la complexion tombe sur la forme, c'est-à-dire, sur l'affirmation ou la négation, il y a plusieurs remarques importantes à faire sur la nature des propositions incidentes, qui font partie du sujet ou de l'attribut de celles qui sont complexes selon la matiere.

1. On a déja vu que ces propositions incidentes sont celles dont le sujet est le relatif, *qui*; comme, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu*, ou *les hommes qui sont pieux*, ôtant le terme d'*hommes*, le reste est une proposition incidente.

Mais il faut se souvenir de ce qui a été dit dans le Chap. VIII de la I. Partie, que les additions des termes complexes sont de deux sortes : les unes, qu'on peut appeller de simples explications, qui est lorsque l'addition ne change rien dans l'idée du terme, parce que ce qu'on y ajoute lui convient généralement

généralement & dans toute son étendue, comme dans le 1. exemple, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu.*

Les autres qui peuvent s'appeller des déterminations, parce que ce qu'on ajoute à un terme ne convenant pas à ce terme dans toute son étendue, en restreint & en détermine la signification, comme dans le second exemple, *les hommes qui sont pieux.* Suivant cela, on peut dire qu'il y a un *qui* explicatif, & un *qui* déterminatif.

Or, quand le *qui* est explicatif, l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte, quoique ce ne soit qu'incidemment au regard de la proposition totale, de sorte qu'on peut substituer le sujet même au *qui*, comme on peut voir dans le premier exemple: *Les hommes qui ont été créés pour connoître & pour aimer Dieu.* Car on peut dire: *Les hommes ont été créés pour connoître & pour aimer Dieu.*

Mais quand le *qui* est déterminatif, l'attribut de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si, après avoir dit, *les hommes qui sont pieux sont charitables*, on vouloit substituer le mot d'*hommes* au *qui*, en disant, *Les hommes sont pieux*, la proposition seroit fausse, parce que ce seroit affirmer le mot de pieux des hommes comme hommes; mais en disant, *Les hommes qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme, ni des hommes en général, ni d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux; mais l'esprit, joignant ensemble l'idée de *pieux* avec celle d'*hommes*, & en faisant une idée totale, juge que l'attribut de *charitable* convient à cette idée totale; & ainsi tout le jugement qui est exprimé dans la proposition incidente, est seulement celui par lequel notre esprit

juge que l'idée de *pieux* n'eſt pas incompatible avec celle d'*homme*, & qu'ainſi il peut les conſidérer comme jointes enſemble, & examiner enſuite ce qui leur convient ſelon cette union.

Il y a ſouvent des termes qui ſont doublement & triplement complexes, étant compoſés de pluſieurs parties dont chacune à part eſt complexe; & ainſi il peut s'y rencontrer diverſes propoſitions incidentes & de diverſe eſpece, le *qui* de l'une étant déterminatif, & le *qui* de l'autre explicatif. C'eſt ce qu'on verra mieux par cet exemple: *La doctrine qui met le ſouverain bien dans la volupté du corps, laquelle a été enſeignée par Epicure, eſt indigne d'un Philoſophe.* Cette propoſition a pour attribut, *indigne d'un Philoſophe*, & tout le reſte pour ſujet; ainſi ce ſujet eſt un terme complexe qui enferme deux propoſitions incidentes: la premiere eſt, *qui met le ſouverain bien dans la volupté du corps*: le *qui* dans cette propoſition incidente eſt déterminatif; car il détermine le mot de doctrine qui eſt général, à celle qui affirme que le ſouverain bien de l'homme eſt dans la volupté du corps; d'où vient qu'on ne pourroit ſans abſurdité, ſubſtituer au *qui* le mot de doctrine, en diſant, *La doctrine met le ſouverain bien dans la volupté du corps.* La ſeconde propoſition incidente eſt, *qui a été enſeignée par Epicure*, & le ſujet auquel ce *qui* ſe rapporte, eſt tout le terme complexe, *La doctrine qui met le ſouverain bien dans la volupté du corps*, qui marque une doctrine ſinguliere & individuelle, capable de divers accidens, comme d'être ſoutenue par diverſes perſonnes, quoiqu'elle ſoit déterminée en elle-même, à être toujours priſe de la même ſorte, au moins dans ce point précis, ſelon lequel on l'entend: & c'eſt pourquoi, le *qui* de la ſeconde propoſition incidente, *qui a été en-*

ſeignée par Epicure, n'eſt point déterminatif, mais ſeulement explicatif : d'où vient qu'on peut ſubſtituer le ſujet auquel ce *qui* ſe rapporte en la place du *qui*, en diſant : *La doctrine qui met le ſouverain bien dans la volupté du corps, a été enſeignée par Epicure.*

3. La derniere remarque eſt que, pour juger de la nature de ces propoſitions, & pour ſavoir ſi le *qui* eſt déterminatif ou explicatif, il faut ſouvent avoir plus d'égard au ſens & à l'intention de celui qui parle, qu'à la ſeule expreſſion.

Car il y a ſouvent des termes complexes qui paroiſſent incomplexes, ou qui paroiſſent moins complexes qu'ils ne le ſont en effet, parce qu'une partie de ce qu'ils enferment dans l'eſprit de celui qui parle eſt ſous-entendue & non exprimée, ſelon ce qui a été dit dans le Chap. VIII. de la I. Partie, où l'on fait voir qu'il n'y avoit rien de plus ordinaire dans les diſcours des hommes, que de marquer des choſes ſingulieres par des noms communs; parce que les circonſtances du diſcours font aſſez voir qu'on joint à cette idée commune qui répond a ce mot, une idée ſinguliere & diſtincte, qui le détermine à ne ſignifier qu'une ſeule & unique choſe.

J'ai dit que cela ſe reconnoiſſoit d'ordinaire par les circonſtances, comme, dans la bouche des François, le mot de Roi ſignifie Louis XV. Mais voici encore une regle qui peut ſervir à faire juger quand un terme commun demeure dans ſon idée générale, ou quand il eſt déterminé par une idée diſtincte & particuliere, quoique non exprimée.

Quand il y a une abſurdité manifeſte à lier un attribut avec un ſujet, demeurant dans ſon idée générale, on doit croire que celui qui fait cette propoſition n'a pas laiſſé ce ſujet dans ſon idée générale. Ainſi, ſi j'entends dire à un homme, *Rex hic*

mihi imperavit, le Roi m'a commandé telle chose, je suis assuré qu'il n'a pas laissé le mot de Roi dans son idée générale : car le Roi en général ne fait point de commandement particulier.

* Si un homme m'avoit dit : *La gazette de Bruxelles, du 14 Janvier 1662, touchant ce qui se passe à Paris est fausse* ; je serois assuré qu'il auroit quelque chose dans l'esprit de plus que ce qui seroit signifié par ces termes ; parce que tout cela n'est point capable de faire juger, si cette gazette est vraie ou fausse ; & qu'ainsi il faudroit qu'il eût conçu une nouvelle distincte & particuliere, laquelle il jugeât contraire à la vérité, comme si cette gazette avoit dit : *Que le Roi avoit fait cent Chevaliers de l'Ordre du Saint-Esprit.*

De même, dans les jugemens qu'on fait des opinions des Philosophes, quand on dit que la doctrine d'un tel Philosophe est fausse, sans exprimer distinctement quelle est cette doctrine, comme, *que la doctrine de Lucrece touchant la nature de notre ame est fausse* ; il faut nécessairement que dans ces sortes de jugemens, ceux qui les font, conçoivent une opinion distincte & particuliere sous le mot général de doctrine d'un tel Philosophe, parce que la qualité de fausse ne peut pas convenir à une doctrine, comme étant d'un tel Auteur, mais seulement comme étant une telle opinion en particulier, contraire à la vérité : & ainsi ces sortes de propositions se résolvent nécessairement en celles-ci : *Une telle opinion, qui a été enseignée par un tel auteur, est fausse : L'opinion, que notre ame soit composée d'atomes, qui a été enseignée par Lucrece, est fausse.* De sorte que ces jugemens enferment toujours deux affirmations, lors même qu'elles ne sont pas distinctement exprimées : l'une principale qui regarde la vérité en elle-même, qui est

que c'eſt une grande erreur de vouloir que notre ame ſoit compoſée d'atomes ; l'autre incidente, qui ne regarde qu'un point d'hiſtoire, qui eſt que cette erreur a été enſeignée par Lucrece.

CHAPITRE VII.

De la fauſſeté qui peut ſe trouver dans les termes complexes, & dans les propoſitions incidentes.

CE que nous venons de dire peut ſervir à réſoudre une queſtion célebre, qui eſt de ſavoir ſi la fauſſeté ne peut ſe trouver que dans les propoſitions, & s'il n'y en a point dans les idées & dans les ſimples termes.

Je parle de la fauſſeté plutôt que de la vérité, parce qu'il y a une vérité qui eſt dans les choſes par rapport à l'eſprit de Dieu, ſoit que les hommes y penſent, ou n'y penſent pas ; mais il ne peut y avoir de fauſſeté que par rapport à l'eſprit de l'homme, ou à quelqu'autre eſprit ſujet à erreur, qui juge fauſſement qu'une choſe eſt ce qu'elle n'eſt pas.

On demande donc, ſi cette fauſſeté ne ſe rencontre que dans les propoſitions & dans les jugemens.

On répond ordinairement, que non, ce qui eſt vrai en un ſens : mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait quelquefois de la fauſſeté, non dans les idées ſimples, mais dans les termes complexes, parce qu'il ſuffit pour cela, qu'il y ait quelque jugement & quelque affirmation, ou expreſſe, ou virtuelle.

C'eſt ce que nous verrons mieux, en conſidérant en particulier les deux ſortes de termes com-

plexes, l'un dont le *qui* est explicatif, l'autre dont il est déterminatif.

Dans la premiere sorte de termes complexes, il ne faut pas s'étonner s'il peut y avoir de la fausseté, parce que l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. *Alexandre qui est fils de Philippe*, j'affirme, quoiqu'incidemment, le fils de Philippe d'Alexandre, & par conséquent il y a en çela de la fausseté, si cela n'est pas.

Mais il faut remarquer deux ou trois choses importantes. 1. Que la fausseté de la proposition incidente n'empêche pas, pour l'ordinaire, la vérité de la proposition principale. Par exemple, *Alexandre qui a été fils de Philippe, a vaincu les Perses*: cette proposition doit passer pour vraie, quand Alexandre ne seroit pas fils de Philippe, parce que l'affirmation de la proposition principale ne tombe que sur Alexandre; & ce qu'on y a joint incidemment, quoique faux, n'empêche point qu'il ne soit vrai qu'Alexandre n'ait vaincu les Perses.

Que si néanmoins l'attribut de la proposition principale avoit rapport à la proposition incidente, comme si je disois : *Alexandre, fils de Philippe, étoit petit-fils d'Amintas*: ce seroit alors seulement, que la fausseté de la proposition incidente rendroit fausse la proposition principale.

2. Les titres qui se donnent communément à certaines dignités, peuvent se donner à tous ceux qui possedent cette dignité, quoique ce qui est signifié par ce titre ne leur convienne en aucune sorte. Ainsi, parce qu'autrefois le titre de *saint* & de *très-saint* se donnoit à tous les Evêques, on voit que les Evêques Catholiques dans la Conférence de Carthage, ne faisoient point de difficulté de donner ce nom aux Evêques Donatistes, *sanc-*

tissimus Petilianus dixit, quoiqu'ils sussent bien qu'il ne pouvoit pas y avoir de véritable sainteté dans un Evêque schismatique. Nous voyons aussi que saint Paul, dans les Actes, donne le titre de *très-bon* ou *très-excellent*, à Festus, Gouverneur de Judée, parce que c'étoit le titre qu'on donnoit d'ordinaire à ces Gouverneurs.

3. Il n'en est pas de même quand une personne est l'auteur d'un titre qu'il donne à un autre, & qu'il lui donne parlant de lui-même, non selon l'opinion des autres, ou selon l'erreur populaire; car on peut alors lui imputer avec raison la fausseté de ces propositions. Ainsi, quand un homme dit: *Aristote, qui est le Prince des Philosophes*, ou simplement, *le Prince des Philosophes*, a cru que l'origine des nerfs étoit dans le cœur: on n'auroit pas droit de lui dire que cela est faux, parce qu'Aristote n'est pas le plus excellent des Philosophes; car il suffit qu'il ait suivi en cela l'opinion commune, quoique fausse. Mais si un homme disoit: *M. Gassendi, qui est le plus habile des Philosophes, croit qu'il y a du vuide dans la nature;* on auroit sujet de disputer à cette personne la qualité qu'elle voudroit donner à M. Gassendi, & de la rendre responsable de la fausseté qu'on pourroit prétendre se trouver dans cette proposition incidente. L'on peut donc être accusé de fausseté en donnant à la même personne un titre qui ne lui convient pas; & n'en être pas accusé en lui en donnant un autre qui lui convient encore moins dans la vérité. Par exemple, *Le Pape Jean XII. n'étoit, ni saint, ni chaste, ni pieux*, comme Baronius le reconnoît, & cependant, ceux qui l'appellent *très-saint* ne pouvoient être repris de mensonge; & ceux qui l'eussent appellé *très-chaste*, ou *très-pieux*, eussent été de fort grands menteurs, quoiqu'ils ne l'eussent

fait que par des propositions incidentes, comme s'ils eussent dit, *Jean XII. très-chaste Pontife, a ordonné telle chose.*

Voilà pour ce qui est des premieres sortes de propositions incidentes, dont le *qui* est explicatif; quant aux autres dont le *qui* est déterminatif, comme, *Les hommes qui sont pieux, les Rois qui aiment leurs peuples*, il est certain que pour l'ordinaire elles ne sont pas susceptibles de fausseté; parce que l'attribut de la proposition incidente n'y est pas affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte.

Car si on dit, par exemple, *Que les Juges qui ne font jamais rien par prieres & par faveur, sont dignes de louanges*, on ne dit pas pour cela qu'il y ait aucun Juge sur la terre qui soit dans cette perfection. Néanmoins, je crois qu'il y a toujours dans ces propositions une affirmation tacite & virtuelle, non de la convenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le *qui* se rapporte; mais de la convenance possible. Et si on se trompe en cela, je crois qu'on a raison de trouver qu'il y auroit de la fausseté dans ces propositions incidentes, comme si on disoit: *Les esprits qui sont quarrés, sont plus solides que ceux qui sont ronds*; l'idée de *quarré* & de *rond*, étant incompatible avec l'idée d'*esprit* pris pour le principe de la pensée, j'estime que ces propositions incidentes devroient passer pour fausses.

Et l'on peut même dire que c'est delà que naissent la plupart de nos erreurs: car ayant l'idée d'une chose, nous y joignons souvent une autre idée incompatible, quoique par erreur nous l'ayons crue compatible; ce qui fait que nous attribuons à cette même idée ce qui ne peut lui convenir.

Ainsi, trouvant en nous-mêmes deux idées, celle de la substance qui pense, & celle de la subs-

tante étendue, il arrive souvent que lorsque nous considérons notre ame qui est la substance qui pense, nous y mêlons insensiblement quelque chose de l'idée de la substance étendue, comme quand nous nous imaginons qu'il faut que notre ame remplisse un lieu, ainsi que le remplit un corps; & qu'elle ne seroit point, si elle n'étoit nulle part, qui sont des choses qui ne conviennent qu'au corps : & c'est delà qu'est née l'erreur impie de ceux qui croient l'ame mortelle. On peut voir un excellent discours de saint Augustin sur ce sujet, dans le Livre X. de la Trinité, où il montre qu'il n'y a rien de plus facile à connoître, que la nature de notre ame; mais que ce qui brouille les hommes, est que, voulant la connoître, ils ne se contentent pas de ce qu'ils en connoissent sans peine, qui est que c'est une substance, qui pense, qui veut, qui doute, qui sait; mais ils joignent à ce qu'elle est, ce qu'elle n'est pas, se la voulant imaginer sous quelques-uns de ces fantômes sous lesquels ils ont accoutumé de concevoir les choses corporelles.

Quand d'autre part nous considérons les corps; nous avons bien de la peine à nous empêcher d'y mêler quelque chose de l'idée de la substance qui pense; ce qui nous fait dire des corps pesans, qu'ils veulent aller au centre; des plantes, qu'elles cherchent les alimens qui leur sont propres; des crises d'une maladie, que c'est la nature qui s'est voulu décharger de ce qui lui nuisoit; & de mille autres choses, sur-tout dans nos corps, que la nature veut faire ceci, ou cela, quoique nous soyons bien assurés que nous ne l'avons point voulu, n'y ayant pensé en aucune sorte; & qu'il soit ridicule de s'imaginer qu'il y ait en nous quelque autre chose que nous-mêmes qui connoisse

ce qui nous est propre ou nuisible, qui cherche l'un & qui fuit l'autre.

Je crois que c'est encore à ce mêlange d'idées incompatibles, qu'on doit attribuer tous les murmures que les hommes font contre Dieu : car il seroit impossible de murmurer contre Dieu, si on le concevoit véritablement selon ce qu'il est tout-puissant, tout sage & tout bon. Mais les méchans le concevant comme tout-puissant & comme le maître souverain de tout le monde, lui attribuent tous les malheurs qui leur arrivent, en quoi ils ont raison; & parce qu'en même-tems ils le conçoivent cruel & injuste, ce qui est incompatible avec sa bonté, ils s'emportent contre lui, comme s'il avoit eu tort de leur envoyer les maux qu'ils souffrent.

CHAPITRE VIII.

Des propositions complexes selon l'affirmation ou la négation, & d'une espece de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent modales.

Outre les propositions dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, il y en a d'autres qui sont complexes, parce qu'il y a des termes ou des propositions incidentes qui ne regardent que la forme de la proposition, c'est-à-dire, l'affirmation ou la négation qui est exprimée par le Verbe, comme si je dis, *Je soutiens que la terre est ronde; je soutiens* n'est qu'une proposition incidente, qui doit faire partie de quelque chose dans la proposition principale; & cependant il est visible qu'elle ne fait partie, ni du sujet, ni de l'attribut; car cela n'y change rien du tout, & ils seroient conçus entiérement de

la même sorte, si je disois simplement, *la terre est ronde* : & ainsi cela ne tombe que sur l'affirmation qui est exprimée en deux manieres; l'une à l'ordinaire par le Verbe *est*, *la terre est ronde*, & l'autre, plus expressément par le Verbe *je soutiens*.

C'est de même, quand on dit : *Je nie, il est vrai, il n'est pas vrai*, ou qu'on ajoute dans une proposition ce qui en appuie la vérité, comme quand je dis : *Les raisons d'Astronomie nous convainquent que le soleil est beaucoup plus grand que la terre*; car cette premiere partie n'est que l'appui de l'affirmation.

Néanmoins il est important de remarquer qu'il y a de ces sortes de propositions qui sont ambiguës, & qui peuvent être prises différemment, selon le dessein de celui qui les prononce, comme si je dis : *Tous les Philosophes nous assurent que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en-bas*; si mon dessein est de montrer que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en-bas, la premiere partie de cette proposition ne sera qu'incidente, & ne fera qu'appuyer l'affirmation de la derniere partie. Mais si, au contraire, je n'ai dessein que de rapporter cette opinion des Philosophes, sans que moi-même je l'approuve, alors la premiere partie sera la proposition principale, & la derniere sera seulement une partie de l'attribut : car ce que j'affirmerai ne sera pas que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes, mais seulement, que tous les Philosophes l'assurent. Et il est aisé de voir que ces deux différentes manieres de prendre cette même proposition, la changent tellement, que ce sont deux différentes propositions, & qui ont des sens tout différens. Mais il est souvent aisé de juger par la suite, auquel de ces deux sens on la prend. Car, par exemple, si, après avoir fait

cette proposition, j'ajoutois : *Or, les pierres sont pesantes ; donc elles tombent en-bas d'elles-mêmes*, il seroit visible que je l'aurois prise au premier sens, & que la premiere partie ne seroit qu'incidente. Mais si, au contraire, je concluois ainsi : *Or, cela est une erreur, & par conséquent il peut se faire qu'une erreur soit enseignée par tous les Philosophes :* il seroit manifeste que je l'aurois prise dans le second sens ; c'est-à dire, que la premiere partie seroit la proposition principale, & que la seconde seroit partie seulement de l'attribut.

De ces propositions complexes, où la complexion tombe sur le Verbe, & non sur le sujet, ni sur l'attribut, les Philosophes ont particuliérement remarqué celles qu'ils ont appellées *modales*, parce que l'affirmation ou la négation y est modifiée par l'un de ces quatre modes, *possible, contingent, impossible, nécessaire* ; & parce que chaque mode peut être affirmé ou nié, comme, *il est impossible, il n'est pas impossible*, & en l'une, & en l'autre façon être joint avec une proposition affirmative ou négative, que *la terre est ronde*, que *la terre n'est pas ronde*, chaque mode peut avoir quatre propositions, & les quatre ensemble seize, qu'ils ont marquées par ces quatre mots : PURPUREA, ILIACE, AMABIMUS, EDENTULI, dont voici tout le mystere. Chaque syllabe marque un de ces quatre modes.

La 1. possible :
La 2. contingent :
La 3. impossible :
La 4. nécessaire.

Et la voyelle qui se trouve dans chaque syllabe, qui est, ou A, ou E, ou I, ou U, marque si le mode doit être affirmé ou nié, & si la proposition qu'ils appellent *dictum*, doit être affirmée ou niée, en cette maniere.

A. L'affirmation du mode, & l'affirmation de la proposition.

E. L'affirmation du mode, & la négation de la proposition.

I. La négation du mode, & l'affirmation de la proposition.

U. La négation du mode, & la négation de la proposition.

Ce seroit perdre le tems que d'en apporter des exemples, qui sont faciles à trouver. Il faut seulement observer que PURPUREA répond à l'A des propositions incomplexes, ILIACE à E, AMABIMUS à I, EDENTULI à O, & qu'ainsi, si on veut que les exemples soient vrais, il faut, ayant pris un sujet, prendre pour *Purpurea* un attribut qui en puisse être universellement affirmé; pour *Iliace*, qui en puisse être universellement nié; pour *Amabimus*, qui en puisse être affirmé particuliérement; & pour *Edentuli*, qui en puisse être nié particuliérement.

Mais, quelque attribut qu'on prenne, il est toujours vrai que toutes les quatre propositions d'un même mot, n'ont que le même sens; de sorte que l'une étant vraie, toutes les autres le sont aussi.

CHAPITRE IX.

Des diverses sortes de propositions composées.

NOus avons déja dit que les propositions composées sont celles qui ont, ou un double sujet, ou un double attribut. Or, il y en a de deux sortes: les unes où la composition est expressément marquée, & les autres où elle est plus cachée, & que les Logiciens, pour cette raison, ap-

pellent *exponibiles*, qui ont besoin d'être exposées ou expliquées.

On peut réduire celles de la premiere sorte à six especes ; les copulatives, & les disjonctives ; les conditionnelles, & les causales ; les relatives, & les discrétives.

DES COPULATIVES.

On appelle copulatives celles qui enferment, ou plusieurs sujets, ou plusieurs attributs joints par une conjonction affirmative ou négative, c'est-à-dire, & ou *ni* ; car *ni* fait la même chose que & en ces sortes de propositions, puisque *ni* signifie & avec une négation qui tombe sur le Verbe, & non sur l'union des deux mots qu'il joint, comme si je dis, *que la science & les richesses ne rendent pas un homme heureux*, j'unis autant la science aux richesses, en assurant de l'une & de l'autre, qu'elles ne rendent pas un homme heureux, que si je disois, que la science & les richesses rendent un homme vain.

On peut distinguer de trois sortes de ces propositions.

1. Quand elles ont plusieurs sujets.

Mors & vita in manu linguæ.

La mort & la vie sont en la puissance de la langue.

2. Quand elles ont plusieurs attributs.

Auream quisquis mediocritam,
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidendâ
Sobrius aulâ.

Celui qui aime la médiocrité, qui est si estimable en toutes choses, n'est logé, ni mal-proprement, ni superbement.

Sperat infaustis, metuit secundis
Alteram sortem, benè præparatum
Pectus.

Un esprit bien fait espere une bonne fortune dans la mauvaise, & en craint une mauvaise dans la bonne.

3. Quand elles ont plusieurs sujets & plusieurs attributs.

Non domus & fundus, non æris acervus & auri,
Ægroto domini deduxit corpore febres,
Non animo curas.

Ni les maisons, ni les terres, ni les plus grands amas d'or & d'argent ne peuvent, ni chasser la fievre du corps de celui qui les possede, ni délivrer son esprit d'inquiétude & de chagrin.

La vérité de ces propositions dépend de la vérité de toutes les deux parties. Ainsi, si je dis: La foi & la bonne vie sont nécessaires au salut, cela est vrai, parce que l'un & l'autre y est nécessaire; mais si je disois, la bonne vie & les richesses sont nécessaires au salut, cette proposition seroit fausse, quoique la bonne vie y soit nécessaire, parce que les richesses n'y sont pas nécessaires.

Les propositions qui sont considérées comme négatives & contradictoires à l'égard des copulatives, & de toutes les autres composées, ne sont pas toutes celles où il se rencontre des négations; mais seulement celles où la négation tombe sur la conjonction: ce qui se fait en diverses manieres, comme en mettant le *non* à la tête de la proposition, *Non enim amas, & deseris*, dit saint Augustin; c'est-à-dire, il ne faut pas croire que vous aimiez une personne, & que vous l'abandonniez.

Car c'est encore en cette maniere qu'on rend une proposition contradictoire à la copulative, en niant expressément la conjonction; comme lorsqu'on dit qu'il ne peut pas se faire qu'une chose soit en même-tems cela, & cela.

Qu'on ne peut pas être amoureux & sage.

Amare & sapere, vix Deo conceditur.

Que l'amour & la majesté ne s'accordent point ensemble.

Non benè conveniunt, nec in unâ sede morantur majestas & amor.

DISJONCTIVES.

Les disjonctives sont de grand usage, & ce sont celles où entre la conjonction disjonctive, *vel*, *ou*.

L'amitié, ou trouve les amis égaux, ou les rend égaux.

Amicitia pares aut accipit, aut facit.

Une femme aime ou hait, il n'y a point de milieu.

Aut amat, aut odit mulier; nihil est tertium.

Celui qui vit dans une entiere solitude est une bête ou un Ange (dit Aristote.)

Les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte.

La terre tourne autour du soleil, ou le soleil autour de la terre.

Toute action faite avec jugement est bonne ou mauvaise.

La vérité de ces propositions dépend de l'opposition nécessaire des parties, qui ne doivent point souffrir de milieu; mais, comme il faut qu'elles n'en puissent souffrir du tout pour être nécessairement vraies, il suffit qu'elles n'en souffrent point ordinairement pour être considérées comme moralement vraies. C'est pourquoi il est absolument vrai qu'une action faite avec jugement est bonne ou mauvaise, les Théologiens faisant voir qu'il n'y en a point en particulier qui soit indifférente; mais quand on dit que les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte, cela n'est pas vrai absolument.

puisqu'il y en a quelques-uns qui ne se remuent, ni par l'une, ni par l'autre de ces passions, mais par la considération de leur devoir ; & ainsi, toute la vérité qui y peut être, est que ce sont les deux ressorts qui remuent la plupart des hommes.

Les propositions contradictoires aux disjonctives, sont celles où on nie la vérité de la disjonction : ce qu'on fait en Latin comme en toutes les autres propositions composées, en mettant la négation à la tête : *Non omnis actio est bona vel mala.* Et en François : *il n'est pas vrai que toute action soit bonne ou mauvaise.*

CONDITIONNELLES.

Les conditionnelles sont celles qui ont deux parties liées par la condition *si*, dont la premiere, qui est celle où est la condition, s'appelle l'antécédent, & l'autre le conséquent : *si l'ame est spirituelle*, c'est l'antécédent : *elle est immortelle*, c'est le conséquent.

Cette conséquence est quelquefois médiate, & quelquefois immédiate ; elle n'est que médiate, quand il n'y a rien dans les termes de l'une & de l'autre partie qui les lie ensemble, comme si je dis :

Si la terre est immobile, le soleil tourne.

Si Dieu est juste, les méchans seront punis.

Ces conséquences sont fort bonnes ; mais elles ne sont pas immédiates, parce que les deux parties n'ayant pas de terme commun, elles ne se lient que par ce qu'on a dans l'esprit, & qui n'est pas exprimé : Que la terre & le soleil se trouvant sans cesse en des situations différentes l'une à l'égard de l'autre, il faut nécessairement, que si l'une est immobile, l'autre se remue.

Quand la conséquence est immédiate, il faut pour l'ordinaire ;

1. Ou que les deux parties aient un même sujet.

Si la mort est un passage à une vie plus heureuse, elle est désirable.

Si vous avez manqué à nourrir les pauvres, vous les avez tués.

Si non pavisti occidisti.

2. Ou qu'elles aient le même attribut.

Si toutes les épreuves de Dieu nous doivent être cheres,

Les maladies nous le doivent être.

Ou que l'attribut de la premiere partie soit le sujet de la seconde.

Si la patience est une vertu,

Il y a des vertus pénibles.

Ou enfin que le sujet de la premiere partie soit l'attribut de la seconde; ce qui ne peut être que quand cette seconde partie est négative:

Si tous les vrais Chrétiens vivent selon l'Evangile,

Il n'y a guères de vrais Chrétiens.

On ne regarde pour la vérité de ces propositions, que la vérité de la conséquence; car, quoique l'une & l'autre partie fût fausse, si néanmoins la conséquence de l'une à l'autre est bonne, la proposition en tant que conditionnelle est vraie: comme,

Si la volonté de la créature est capable d'empêcher que la volonté absolue de Dieu ne s'accomplisse,

Dieu n'est pas tout-puissant.

Les propositions considérées comme négatives & contradictoires aux conditionnelles, sont celles-là seulement, dans lesquelles la condition est niée; ce qui se fait en Latin, en mettant une négation à la tête:

Non si miserum fortuna Sinonem

Finxit, vanum etiam mendacemque improba finget.

Mais en François on exprime ces contradictoires par *quoique* & une négation :

Si vous mangez du fruit défendu, vous mourrez.

Quoique vous mangiez du fruit défendu, vous ne mourrez pas.

Ou bien par, *Il n'est pas vrai.*

Il n'est pas vrai que si vous mangez du fruit défendu, vous mourrez.

DES CAUSALES.

Les causales sont celles qui contiennent deux propositions liées par un mot de cause, *quia*, *parce que*, ou *ut*, *afin que.*

Malheur aux riches, parce qu'ils ont leur consolation en ce monde.

Les méchans sont élevés, afin que, tombant de plus haut, leur chute en soit plus grande.

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.

Ils le peuvent, parce qu'ils croient le pouvoir.

Possunt, quia posse videntur.

Un tel Prince a été malheureux, parce qu'il étoit né sous une telle constellation.

On peut aussi réduire à ces sortes de propositions celles qu'on appelle *réduplicatives.*

L'homme en tant qu'homme est raisonnable.

Les Rois en tant que Rois ne dépendent que de Dieu seul.

Il est nécessaire pour la vérité de ces propositions, que l'une des parties soit cause de l'autre ; ce qui fait aussi qu'il faut que l'une & l'autre soit vraie : car ce qui est faux n'est point cause, & n'a point de cause ; mais l'une & l'autre partie peut être vraie, & la causale être fausse, parce qu'il suffit pour cela, que l'une des parties

ne ſoit pas cauſe de l'autre : ainſi un Prince peut avoir été malheureux & être né ſous une telle conſtellation, qu'il ne laiſſeroit pas d'être faux qu'il ait été malheureux, pour être né ſous cette conſtellation.

C'eſt pourquoi c'eſt en cela proprement que conſiſtent les contradictoires de ces propoſitions, quand on nie qu'une choſe ſoit cauſe de l'autre : *Non ideò infelix, quia ſub hoc natus ſidere.*

LES RELATIVES.

Les relatives ſont celles qui renferment quelque comparaiſon & quelque rapport.

Où eſt le tréſor, là eſt le cœur.

Telle eſt la vie, telle eſt la mort.

Tanti es, quantum habeas.

On eſt eſtimé dans le monde à proportion de ſon bien.

La vérité dépend de la juſteſſe du rapport, & on les contredit en niant le rapport.

Il n'eſt pas vrai que telle eſt la vie, telle eſt la mort.

Il n'eſt pas vrai qu'on ſoit eſtimé dans le monde à proportion de ſon bien.

LES DISCRÉTIVES.

Ce ſont celles où l'on fait des jugemens différens, en marquant cette différence par les particules *ſed, mais, tamen, néanmoins*, ou autres ſemblables exprimées ou ſous-entendues.

Fortuna opes auferre, non animum poteſt. La fortune peut ôter le bien, mais elle ne peut ôter le cœur.

Et mihi res, non me rebus ſubmittere conor. Je tâche de me mettre au-deſſus des choſes, & non pas d'y être aſſervi.

Cœlum non animum mutant qui trans mare currunt. Ceux qui paſſent les mers ne changent

ue de pays, & non pas d'esprit.

La vérité de cette sorte de proposition dépend de la vérité de toutes les deux parties, & de la séparation qu'on y met : car, quoique les deux parties fussent vraies, une proposition de cette sorte seroit ridicule, s'il n'y avoit point entre elles d'opposition, comme si je disois :

Judas étoit un larron, & néanmoins il ne put souffrir que Marie répandit ses parfums sur JESUS-CHRIST.

Il peut y avoir plusieurs contradictoires d'une proposition de cette sorte, comme si on disoit :

Ce n'est pas des richesses, mais de la science que dépend le bonheur.

On peut contredire cette proposition en toutes ces manieres.

Le bonheur dépend des richesses, & non pas de la science.

Le bonheur ne dépend, ni des richesses, ni de la science.

Le bonheur dépend des richesses & de la science.

Ainsi l'on voit que les copulatives sont contradictoires des discrétives; car ces deux dernieres propositions sont copulatives.

CHAPITRE X.

Des propositions composées dans le sens.

IL y a d'autres propositions composées, dont la composition est plus cachée, & on peut les réduire à ces quatre sortes : 1. Exclusives. 2. Exceptives. 3. Comparatives. 4. Inceptives ou Désitives.

1. DES EXCLUSIVES.

On appelle exclusives, celles qui marquent

qu'un attribut convient à un ſujet, & qu'il ne convient qu'à ce ſeul ſujet, ce qui eſt marquer qu'il ne convient pas à d'autres : d'où il s'enſuit qu'elles enferment deux jugemens différens, & que par conſéquent elles ſont compoſées dans le ſens. C'eſt ce qu'on exprime par le mot *ſeul*, ou autre ſemblable, ou en François, *il n'y a*. Il n'y a que Dieu ſeul aimable pour lui-même.

Deus ſolus fruendus, reliqua utenda.

C'eſt-à-dire, nous devons aimer Dieu pour lui-même, & n'aimer les autres choſes que pour Dieu.

Quas dederis ſolas ſemper habebis opes. Les ſeules richeſſes qui vous demeureront toujours, ſeront celles que vous aurez données libéralement.

Nobilitas ſola eſt atque unica virtus.

La vertu fait la nobleſſe, & toute autre choſe ne rend point vraiment noble.

Hoc unum ſcio quod nihil ſcio, diſoient les Académiciens.

Il eſt certain qu'il n'y a rien de certain, & il n'y a qu'obſcurité & incertitude en toute autre choſe.

Lucain parlant des Druïdes, fait cette propoſition disjonctive compoſée de deux excluſives.

Solis noſſe deos, & cœli numina vobis,
Aut ſolis neſcire datum eſt.

Ou vous connoiſſez les Dieux, quoique tous les autres les ignorent :

Ou vous les ignorez, quoique tous les autres les connoiſſent.

Ces propoſitions ſe contrediſent en trois manieres. Car, 1. on peut nier que ce qui eſt dit convenir à un ſeul ſujet, lui convienne en aucune ſorte.

2. On peut ſoutenir que cela convient à autre choſe.

On peut soutenir l'un & l'autre.

Ainsi contre cette sentence, *la seule vertu est la vraie noblesse*, on peut dire :

1. Que la seule vertu ne rend point noble.

2. Que la naissance rend noble aussi-bien que la vertu.

3. Que la naissance rend noble, & non la vertu.

Ainsi cette maxime des Académiciens, *Que cela est certain qu'il n'y a rien de certain*, étoit contredite différemment par les Dogmatiques & par les Pyrrhoniens ; car les Dogmatiques la combattoient, en soutenant que cela étoit doublement faux, parce qu'il y avoit beaucoup de choses que nous connoissions très-certainement ; & qu'ainsi il n'étoit point vrai que nous fussions certains de ne rien savoir : & les Pyrrhoniens disoient aussi que cela étoit faux, par une raison contraire, qui est que tout étoit tellement incertain ; qu'il étoit même incertain, s'il n'y avoit rien de certain.

C'est pourquoi il y a un défaut de jugement dans ce que Lucain dit des Druïdes, parce qu'il n'y a point de nécessité que les seuls Druïdes fussent dans la vérité au regard des Dieux ; ou qu'eux seuls fussent dans l'erreur ; car, pouvant y avoir diverses erreurs touchant la nature de Dieu, il pouvoit fort bien se faire que, quoique les Druïdes eussent des pensées, touchant la nature de Dieu, différentes de celles des autres nations, ils ne fussent pas moins dans l'erreur que les autres nations.

Ce qui est ici de plus remarquable, est qu'il y a souvent de ces propositions qui sont exclusives dans le sens, quoique l'exclusion ne soit pas exprimée : ainsi ce vers de Virgile, où l'exclusion est marquée,

Una salus victis nullam sperare salutem.

a été traduit heureuſement par ce vers François, dans lequel l'excluſion eſt ſous-entendue.

Le ſalut des vaincus eſt de n'en point attendre.

Néanmoins il eſt bien plus ordinaire en Latin qu'en François de ſous-entendre les excluſions : de ſorte qu'il y a ſouvent des paſſages qu'on ne peut traduire dans toute leur force, ſans en faire des propoſitions excluſives, quoiqu'en Latin l'excluſion n'y ſoit pas marquée.

Ainſi 2. Cor. 10. 17. *Qui gloriatur in Domino glorietur*, doit être traduit : Que celui qui ſe glorifie, ne ſe glorifie qu'au Seigneur.

Galat. 6. 7. *Quæ ſeminaverit homo, hæc & metet :* L'homme ne recueillera que ce qu'il aura ſemé.

Epheſ. 4. 5. *Unus Dominus, una fides, unum baptiſma :* Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un baptême.

Matth. 5. 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis ?* Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle récompenſe en mériterez-vous ?

Séneque dans la Troade : *Nullas habet ſpes Troja, ſi tales habet :* Si Troye n'a que cette eſpérance, elle n'en a point, comme s'il y avoit, *ſi tantùm tales habet.*

2. DES EXCEPTIVES.

Les exceptives ſont celles où on affirme une choſe de tout un ſujet, à l'exception de quelqu'un des inférieurs de ce ſujet, à qui on fait entendre, par quelque particule exceptive, que cela ne convient pas, ce qui viſiblement enferme deux jugemens, & ainſi rend ces propoſitions compoſées dans le ſens, comme ſi je dis :

Toutes les ſectes des anciens Philoſophes, hors celle des Platoniciens, n'ont point reconnu que Dieu fût ſans corps.

Cela

Cela veut dire deux choses : la premiere, que les Philosophes anciens ont cru Dieu corporel : la seconde, que les Platoniciens ont cru le contraire.

Avarus, nisi cùm moritur, nihil rectè facit.

L'avare ne fait rien de bien, si ce n'est de mourir.

Et miser nemo, nisi comparatus.

Nul ne se croit misérable, qu'en se comparant à de plus heureux.

Nemo læditur, nisi à seipso.

Nous n'avons de mal que celui que nous nous faisons à nous-mêmes.

Excepté le Sage, disoient les Stoïciens, tous les hommes sont vraiment fous.

Ces propositions se contredisent, de même que les exclusives.

1. En soutenant que le Sage des Stoïciens étoit aussi fou que les autres hommes.

2. En soutenant qu'il n'y en avoit d'autres que ce Sage, qui n'étoient point fous.

3. En prétendant que ce Sage des Stoïciens étoit fou, & que d'autres hommes ne l'étoient pas.

Il faut remarquer que les propositions exclusives & les exceptives ne sont presque que la même chose exprimée un peu différemment ; de sorte qu'il est toujours fort aisé de les changer réciproquement les unes aux autres : & ainsi nous voyons que cette exceptive de Térence,

Imperitus, nisi quod ipse facit, nihil rectum putat.

a été changée par Cornelius Gallus en cette exclusive :

Hoc tantùm rectum quod facit ipse putat.

3. DES COMPARATIVES.

Les propositions où l'on compare enferment

deux jugemens, parce que c'en sont deux, de dire qu'une chose est telle, & de dire qu'elle est telle plus ou moins qu'une autre, & ainsi ces sortes de propositions sont composées dans le sens.

Amicum perdere, est damnorum maximum.

La plus grande de toutes les pertes, est de perdre un ami.

Ridiculum acri
Fortiùs ac meliùs magnas plerumque secat res.

On fait souvent plus d'impression dans les affaires, même les plus importantes par une raillerie agréable, que par les meilleures raisons.

Meliora sunt vulnera amici, quàm fraudulenta oscula inimici.

Les coups d'un ami valent mieux que les baisers trompeurs d'un ennemi.

On contredit ces propositions en plusieurs manieres, comme cette maxime d'Epicure : *La douleur est le plus grand de tous les maux*, étoit contredite d'une sorte par les Stoïciens, & d'une autre par les Péripatéticiens ; car les Péripatéticiens avouoient que la douleur étoit un mal : mais ils soutenoient, que le vice & les autres déréglemens d'esprit étoient de bien plus grands maux ; au lieu que les Stoïciens ne vouloient pas même reconnoître que la douleur fût un mal, bien loin d'avouer que ce fût le plus grand de tous les maux.

Mais on peut traiter ici une question, qui est de savoir s'il est toujours nécessaire que dans ces propositions, le positif du comparatif convienne à tous les deux membres de la comparaison, & s'il faut, par exemple, supposer que deux choses soient bonnes, afin de pouvoir dire que l'une est meilleure que l'autre.

Il semble d'abord que cela devroit être ainsi ; mais l'usage est au contraire, puisque nous

voyons que l'Ecriture se sert du mot de meilleur, non-seulement en comparant deux biens ensemble : *Melior est sapientia quàm vires, & vir prudens quàm fortis* : La sagesse vaut mieux que la force, & l'homme prudent que l'homme vaillant.

Mais aussi en comparant un bien à un mal : *Melior est patiens arrogante* : Un homme patient vaut mieux qu'un homme superbe.

Et même, en comparant deux maux ensemble : *Meliùs est habitare cum dracone, quàm cum muliere litigiosa* : Il vaut mieux demeurer avec un dragon, qu'avec une femme querelleuse. Et dans l'Evangile : Il vaut mieux être jetté dans la mer une pierre au col, que de scandaliser le moindre des fideles.

La raison de cet usage est, qu'un plus grand bien est meilleur qu'un moindre, parce qu'il a plus de bonté qu'un moindre bien. Or, pour la même raison on peut dire, quoique moins proprement, qu'un bien est meilleur qu'un mal, parce que ce qui a de la bonté, en a plus que ce qui n'en a point ; & on peut dire aussi qu'un moindre mal est meilleur qu'un plus grand mal, parce que la diminution du mal tenant lieu de bien dans les maux, ce qui est moins mauvais a plus de cette sorte de bonté, que ce qui est plus mauvais.

Il faut donc éviter de s'embarrasser mal-à-propos par la chaleur de la dispute à chicaner sur ces façons de parler, comme fit un Grammairien Donatiste, nommé Cresconius, en écrivant contre saint Augustin ; car ce Saint ayant dit que les Catholiques avoient plus de raison de reprocher aux Donatistes d'avoir livré les livres sacrés, que les Donatistes n'en avoient de le reprocher aux Catholiques : *Traditionem nos*

vobis probabiliùs objicimus. Crefconius s'imagina avoir droit de conclure de ces paroles, que faint Auguftin avouoit par-là que les Donatiftes avoient raifon de le reprocher aux Catholiques. *Si enim vos probabiliùs*, difoit-il, *nos ergo probabiliter : nàm gradus ifte quod ante pofitum eft auget, non quod ante dictum eft improbat.* Mais faint Auguftin réfute premiérement cette vaine fubtilité par des exemples de l'Ecriture, & entre autres par ce paffage de l'Epître aux Hébreux, où faint Paul ayant dit que la terre qui ne porte que des épines étoit maudite, & ne devoit attendre que le feu, il ajoute : *Confidimus autem de vobis, fratres chariffimi, meliora ; Non quia*, dit ce Pere, *bona illa erant quæ fupra dixerat, proferre fpinas & tribulos & ultionem mereri, fed magis quia mala erant, ut illis devitatis meliora eligerent & optarent, hoc eft, bona tantis malis contraria.* Et il lui montre enfuite, par les plus célebres Auteurs de fon art, combien la conféquence étoit fauffe, puifqu'on auroit pu, de la même forte, reprocher à Virgile d'avoir pris pour une bonne chofe la violence d'une maladie qui porte les hommes à fe déchirer avec leurs propres dents, parce qu'il fouhaite une meilleure fortune aux gens de bien.

Dii meliora piis, erroremque hoftibus illum :
Difciffos nudis laniabant dentibus artus.

Quomodò ergo meliora piis, dit ce Pere, *quafi bona effent iftis, ac non potiùs magna mala qui difciffos nudis laniabant dentibus artus ?*

4. Des Inceptives ou Désitives.

Lorfqu'on dit qu'une chofe a commencé ou ceffé d'être telle, on fait deux jugemens ; l'un de ce qu'étoit cette chofe avant le tems dont on parle, l'autre de ce qu'elle eft depuis : & ainfi

tes propositions, dont les unes sont appellées inceptives, & les autres désitives, sont composées dans le sens; & elles sont si semblables, qu'il est plus à propos de n'en faire qu'une espece, & de les traiter ensemble.

Les Juifs ont commencé depuis le retour de la captivité de Babylone, à ne plus se servir de leurs caracteres anciens, qui sont ceux qu'on appelle maintenant Samaritains.

1. *La langue Latine a cessé d'être vulgaire en Italie depuis 500 ans.*

2. *Les Juifs n'ont commencé qu'au cinquieme siecle depuis Jesus-Christ à se servir des points pour marquer les voyelles.*

Ces propositions se contredisent selon l'un & l'autre rapport aux deux tems différens. Ainsi il y en a qui contredisent cette derniere, en prétendant, quoique faussement, que les Juifs ont toujours eu l'usage des points, au moins pour les lire, & qu'ils étoient gardés dans le Temple; & d'autres la contredisent, en prétendant, au contraire, que l'usage des points est même plus nouveau que le cinquieme siecle.

RÉFLEXION GÉNÉRALE.

Quoique nous ayons montré que les propositions exclusives, exceptives, &c. pouvoient être contredites en plusieurs manieres, il est vrai néanmoins, que quand on les nie simplement sans s'expliquer davantage, la négation tombe naturellement sur l'exclusion, ou l'exception, ou la comparaison, ou le changement marqué par les mots de commencer & de cesser. C'est pourquoi, si une personne croyoit qu'Epicure n'a pas mis le souverain bien dans la volupté du corps, & qu'on lui dît, *que le seul Epicure y a mis le souverain bien*: s'il le nioit simplement, sans ajouter autre chose, il ne satisferoit pas à sa pensée, parce qu'on

auroit sujet de croire sur cette simple négation, qu'il demeure d'accord qu'Epicure a mis en effet le souverain bien dans la volupté du corps, mais qu'il ne le croit pas seul de cet avis.

De même, si connoissant la probité d'un Juge, on me demandoit, *s'il ne vend plus la justice*, je ne pourrois pas répondre simplement par *non*, parce que le *non* signifieroit, qu'il ne la vend plus; mais laisseroit croire en même-tems, que je reconnois qu'il l'a autrefois vendue.

Et c'est ce qui fait voir qu'il y a des propositions auxquelles il seroit injuste de demander qu'on y répondît simplement par oui ou par non, parce qu'en formant deux sens, on n'y peut faire de réponse juste, qu'en s'expliquant sur l'un & sur l'autre.

CHAPITRE XI.

Observations pour reconnoître dans quelques propositions exprimées d'une maniere moins ordinaire, quel en est le sujet, & quel en est l'attribut.

C'Est sans doute un défaut de la Logique ordinaire, qu'on n'accoutume ceux qui l'apprennent à reconnoître la nature des propositions ou des raisonnemens, qu'en les attachant à l'ordre & à l'arrangement dont on les forme dans les Ecoles, qui est souvent très-différent de celui dont on les forme dans le monde & dans les livres, soit d'éloquence, soit de morale, soit des autres sciences.

Ainsi on n'a presque point d'autre idée d'un sujet & d'un attribut, sinon que l'un est le premier terme d'une proposition, & l'autre le dernier; &

de l'universalité ou particularité, sinon qu'il y a dans l'une *omnis* ou *nullus*, *tout* ou *nul*, & dans l'autre, *aliquis*, *quelque*.

Cependant tout cela trompe très-souvent, & il est besoin de jugement pour discerner ces choses en plusieurs propositions. Commençons par le sujet & l'attribut.

L'unique & véritable regle est de regarder par le sens ce dont on affirme, & ce qu'on affirme; car le premier est toujours le sujet, & le dernier l'attribut, en quelque ordre qu'ils se trouvent.

Ainsi il n'y a rien de plus commun en Latin que ces sortes de propositions : *Turpe est obsequi libidini : Il est honteux d'être esclave de ses passions* : où il est visible par le sens, que *turpe*, *honteux*, est ce qu'on affirme, & par conséquent l'attribut, & *obsequi libidini*, *être esclave de ses passions*, ce dont on affirme, c'est-à-dire, ce qu'on assure être honteux, & par conséquent le sujet. De même dans saint Paul, *Est quæstus magnus pietas, cum sufficientia*, le vrai ordre seroit, *pietas cum sufficientia est quæstus magnus*.

Et de même dans ces vers :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas ;
Atque metus omnes, & inexorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.

Felix est l'attribut, & le reste le sujet.

Le sujet & l'attribut sont souvent encore plus difficiles à reconnoître dans les propositions complexes ; & nous avons déja vu qu'on ne peut quelquefois juger que par la suite du discours & l'intention d'un Auteur, quelle est la proposition principale, & quelle est l'incidente dans ces sortes de propositions.

Mais, outre ce que nous avons dit, on peut encore remarquer que dans ces propositions complexes, où la premiere partie n'est que la pro-

position incidente, & la derniere eſt la principale, comme dans la majeure & la concluſion de ce raiſonnement :

Dieu commande d'honorer les Rois.
Louis XV. eſt Roi.
Donc Dieu commande d'honorer Louis XV.

Il faut ſouvent changer le Verbe actif en paſſif, pour avoir le vrai ſujet de cette propoſition principale, comme dans cet exemple même ; car il eſt viſible que raiſonnant de la ſorte, mon intention principale dans la majeure eſt d'affirmer quelque choſe des Rois, dont je puiſſe conclure qu'il faut honorer Louis XV. & ainſi ce que je dis du commandement de Dieu n'eſt proprement qu'une propoſition incidente, qui confirme cette affirmation : *Les Rois doivent être honorés : Reges ſunt honorandi.* D'où il s'enſuit que *les Rois* eſt le ſujet de la majeure, & Louis XV. le ſujet de la concluſion, quoiqu'à ne conſidérer les choſes que ſuperficiellement, l'un & l'autre ſemble n'être qu'une partie de l'attribut.

Ce ſont auſſi des propoſitions fort ordinaires à notre langue : *C'eſt une folie que de s'arrêter à des flatteurs : C'eſt de la grêle qui tombe : C'eſt un Dieu qui nous a rachetés.* Or, le ſens doit faire encore juger que pour les remettre dans l'arrangement naturel, en plaçant le ſujet avant l'attribut, il faudroit les exprimer ainſi : *S'arrêter à des flatteurs eſt une folie : Ce qui tombe eſt de la grêle : Celui qui nous a rachetés eſt Dieu ;* & cela eſt preſque univerſel dans toutes les propoſitions qui commencent par *c'eſt*, où l'on trouve après, un *qui*, ou un *que*, d'avoir leur attribut au commencement, & le ſujet à la fin. C'eſt aſſez d'en avoir averti une fois, & tous ces exemples ne ſont que pour faire voir qu'on en doit juger par le ſens, & non par l'ordre des mots. Ce qui eſt un avis très-néceſſaire pour

ne pas se tromper, en prenant des syllogismes pour vicieux, qui sont en effet très-bons; parce que, faute de discerner dans les propositions le sujet & l'attribut, on croit qu'ils sont contraires aux regles, lorsqu'ils y sont très-conformes.

CHAPITRE XII.

Des sujets confus équivalens à deux sujets.

IL est important, pour mieux entendre la nature de ce qu'on appelle *sujet* dans les propositions, d'ajouter ici une remarque qui a été faite dans des ouvrages plus considérables que celui-ci, mais qui appartenant à la Logique, peut trouver ici sa place.

C'est que, lorsque deux ou plusieurs choses qui ont quelque ressemblance, se succedent l'une à l'autre dans le même lieu, & principalement quand il n'y paroît pas de différence sensible, quoique les hommes puissent les distinguer en parlant métaphysiquement, ils ne les distinguent pas néanmoins dans leurs discours ordinaires; mais les réunissant sous une idée commune qui n'en fait pas voir la différence, & qui ne marque que ce qu'ils ont de commun, ils en parlent comme si c'étoit une même chose.

C'est ainsi que, quoique nous changions d'air à tout moment, nous regardons néanmoins l'air qui nous environne comme étant toujours le même, & nous disons que de froid il est devenu chaud, comme si c'étoit le même; au lieu que souvent cet air que nous sentons froid, n'est pas le même que celui que nous trouvions chaud.

Cette eau, disons-nous aussi en parlant d'une riviere, étoit trouble il y a deux jours, & la

voilà claire comme du criſtal : cependant combien s'en faut-il que ce ne ſoit la même eau ? *In idem flumen bis non deſcendimus*, dit Séneque, *manet idem fluminis nomen, aqua tranſmiſſa eſt.*

Nous conſidérons le corps des animaux, & nous en parlons comme étant toujours le même, quoique nous ne ſoyons pas aſſurés qu'au bout de quelques années, il reſte aucune partie de la premiere matiere qui le compoſoit ; & non-ſeulement nous en parlons comme d'un même corps ſans y faire réflexion, mais auſſi lorſque nous y faiſons une réflexion expreſſe. Car le langage ordinaire permet de dire : Le corps de cet animal étoit compoſé, il y a dix ans, de certaines parties de matiere ; & maintenant il eſt compoſé de parties toutes différentes. Il ſemble qu'il y ait de la contradiction dans ce diſcours ; car ſi les parties ſont toutes différentes, ce n'eſt donc pas le même corps. Il eſt vrai ; mais on en parle néanmoins comme d'un même corps : & ce qui rend ces propoſitions véritables, eſt que le même terme eſt pris pour différens ſujets dans cette différente application.

Auguſte diſoit de la ville de Rome, qu'il l'avoit trouvée de brique, & qu'il la laiſſoit de marbre. On dit de même d'une ville, d'une maiſon, d'une Egliſe, qu'elle a été ruinée en un tel tems, & rétablie en un autre tems. Quelle eſt donc cette *Rome* qui eſt tantôt de brique, & tantôt de marbre ? Quelles ſont ces villes, ces maiſons, ces Egliſes qui ſont ruinées en un tems, & rétablies en un autre ? Cette *Rome* qui étoit de brique, étoit-elle la même que *Rome* de marbre ? Non ; mais l'eſprit ne laiſſe pas de ſe former une certaine idée confuſe de *Rome* à qui il attribue ces deux qualités, d'être de brique en un tems, & de marbre en un autre : & quand il en

fait ensuite des propositions, & qu'il dit, par exemple, que *Rome*, qui avoit été de brique avant Auguste, étoit de marbre quand il mourut; le mot de *Rome*, qui ne paroît qu'un sujet, en marque néanmoins deux réellement distincts, mais réunis sous une idée confuse de *Rome*, qui fait que l'esprit ne s'apperçoit pas de la distinction de ces sujets.

C'est par-là qu'on a éclairci dans le livre, dont on a emprunté cette remarque, l'embarras affecté que les Ministres se plaisent à trouver dans cette proposition, *Ceci est mon corps*, que personne n'y trouvera en suivant les lumieres du sens commun. Car, comme on ne dira jamais que c'étoit une proposition fort embarrassée & fort difficile à entendre, que de dire d'une Eglise qui auroit été brûlée & rebâtie : Cette Eglise fut brûlée il y a dix ans, & elle a été rebâtie depuis un an. De même, on ne sauroit dire raisonnablement qu'il y ait aucune difficulté à entendre cette proposition : *Ceci, qui est du pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment.* Il est vrai que ce n'est pas le même *ceci* dans ces différens momens, comme l'Eglise brûlée & l'Eglise rebâtie, ne sont pas réellement la même Eglise. Mais l'esprit concevant, & le pain, & le corps de Jesus-Christ sous une même idée commune d'objet présent qu'il exprime par *ceci*, attribue à cet objet réellement double, & qui n'est un que d'une unité de confusion, d'être pain en un certain moment, & d'être le corps de Jesus-Christ en un autre; de même qu'ayant formé de cette Eglise brûlée & de cette Eglise rebâtie, une idée commune d'Eglise, il donne à cette idée confuse deux attributs qui ne peuvent convenir au même sujet.

Il s'ensuit delà qu'il n'y a aucune difficulté dans cette proposition, *Ceci est mon corps*, prise au sens des Catholiques ; puisqu'elle n'est que l'abrégé de cette autre proposition parfaitement claire : *Ceci, qui est pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment* ; & que l'esprit supplée tout ce qui n'est pas exprimé. Car, comme nous avons remarqué à la fin de la premiere Partie, quand on se sert du pronom démonstratif *hoc*, pour marquer quelque chose exposée aux sens, l'idée formée précisément par le pronom demeurant confuse, l'esprit y ajoute des idées claires & distinctes, tirées des sens par forme de proposition incidente. Ainsi Jesus-Christ prononçant le mot de *ceci*, l'esprit des Apôtres y ajoutoit, *qui est pain* : & comme il concevoit qu'il étoit pain dans ce moment-là, il y faisoit aussi cette addition du tems ; & ainsi le mot de *ceci* formoit cette idée, *ceci qui est pain dans ce moment-ci*. De même quand il dit que *c'étoit son corps*, ils conçurent que *ceci étoit son corps dans ce moment-là*. Ainsi l'expression, *ceci est mon corps*, forma en eux cette proposition totale ; *Ceci, qui est pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment* ; & cette expression étant claire, l'abrégé de la proposition, qui ne diminue rien de l'idée, l'est aussi.

Et quant à la difficulté proposée par les Ministres, qu'une même chose ne peut être pain & corps de Jesus-Christ, comme elle regarde également la proposition étendue ; *Ceci, qui est pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment*, & la proposition abrégée, *Ceci est mon corps* ; il est clair que ce ne peut être qu'une chicanerie frivole pareille à celle qu'on pourroit alléguer contre ces propositions : Cette Eglise fut brûlée en un tel tems, & elle a été rétablie dans cet autre tems ; & qu'elles se doivent toutes démêler

par cette maniere de concevoir plusieurs sujets distincts sous une même idée, qui fait que le même terme est tantôt pris pour un sujet, & tantôt pour un autre, sans que l'esprit s'apperçoive de ce passage d'un sujet à un autre.

Au reste, on ne prétend pas décider ici cette importante question, de quelle sorte on doit entendre ces paroles, *Ceci est mon corps*; si c'est dans un sens de figure, ou dans un sens de réalité. Car il ne suffit pas de prouver qu'une proposition peut se prendre dans un certain sens; il faut de plus prouver qu'elle doit s'y prendre. Mais comme il y a des Ministres, qui par les principes d'une très-fausse Logique soutiennent opiniâtrément que les paroles de Jesus-Christ ne peuvent recevoir le sens Catholique; il n'est point hors de propos d'avoir montré ici en abrégé, que le sens Catholique n'a rien que de clair, de raisonnable & de conforme au langage commun de tous les hommes.

CHAPITRE XIII.

Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles ou particulieres.

ON peut faire quelques observations semblables & non moins nécessaires, touchant l'universalité & la particularité.

I. OBSERVATION. Il faut distinguer deux sortes d'universalité, l'une qu'on peut appeller Métaphysique, & l'autre Morale.

J'appelle universalité métaphysique, lorsqu'une universalité est parfaite & sans exception, comme, *tout homme est vivant*, cela ne reçoit point d'exception.

Et j'appelle universalité morale, celle qui reçoit

quelque exception; parce que dans les choses morales on se contente que les choses soient telles ordinairement, *ut plurimùm*, comme ce que saint Paul rapporte & approuve.

Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ, ventres pigri.

Ou ce que dit le même Apôtre : *Omnes quæ sua sunt quærunt, non quæ Jesu Christi.*

Ou ce que dit Horace :

Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter amicos ut nunquam inducant animum cantare rogati, injussi nunquam desistant.

Ou ce qu'on dit d'ordinaire :

Que toutes les femmes aiment à parler ;

Que tous les jeunes gens sont inconstans ;

Que tous les vieillards louent le tems passé.

Il suffit, dans toutes ces sortes de propositions, qu'ordinairement cela soit ainsi, & on ne doit pas aussi en conclure rien à la rigueur.

Car, comme ces propositions ne sont pas tellement générales, qu'elles ne souffrent des exceptions, il pourroit se faire que la conclusion seroit fausse. Comme on n'auroit pas pu conclure de chaque Crétois en particulier, qu'il auroit été menteur, & une méchante bête, quoique l'Apôtre approuve en général ce vers d'un de leurs Poëtes : *Les Crétois sont toujours menteurs, méchantes bêtes, grands mangeurs ;* parce que quelques-uns de cette Isle pouvoient ne pas avoir les vices qui étoient communs aux autres.

Ainsi la modération qu'on doit garder dans ces propositions qui ne sont que moralement universelles, c'est d'une part de n'en tirer qu'avec grand jugement des conclusions particulieres, & de l'autre de ne pas les contredire, ni ne pas les rejetter comme fausses, quoiqu'on puisse opposer des instances où elles n'ont pas de lieu, mais de

contenter si on les étendoit trop loin, de montrer qu'elles ne doivent pas se prendre à la rigueur.

II. OBSERVATION. Il y a des propositions qui doivent passer pour métaphysiquement universelles, quoiqu'elles puissent recevoir des exceptions, lorsque dans l'usage ordinaire ces exceptions extraordinaires ne passent point pour devoir être comprises dans ces termes universels, comme si je dis, *Tous les hommes n'ont que deux bras*, cette proposition doit passer pour vraie dans l'usage ordinaire : & ce seroit chicaner, que d'opposer qu'il y a eu des monstres qui n'ont pas laissé d'être hommes, quoiqu'ils eussent quatre bras, parce qu'on voit assez qu'on ne parle pas des monstres dans ces propositions générales, & qu'on veut dire seulement, que dans l'ordre de la nature les hommes n'ont que deux bras. On peut dire de même, que tous les hommes se servent des sons pour exprimer leurs pensées, mais que tous ne se servent pas de l'écriture : & ce ne seroit pas une objection raisonnable, que d'opposer les muets pour trouver de la fausseté dans cette proposition, parce qu'on voit assez, sans qu'on l'exprime, que cela ne doit s'entendre que de ceux qui n'ont point d'empêchement naturel à se servir des sons, ou pour n'avoir pu les apprendre, comme ceux qui sont nés sourds, ou pour ne pouvoir les former, commme les muets.

III. OBSERVATION. Il y a des propositions qui ne sont universelles que parce qu'elles doivent s'entendre de *generibus singulorum*, & non pas de *singulis generum*, comme parlent les Philosophes ; c'est-à-dire, de toutes les especes de quelque genre, & non pas de tous les particuliers de ces especes. Ainsi l'on dit que tous les animaux furent sauvés dans l'arche de Noé, par-

ce qu'il en fut ſauvé quelques-uns de toutes les eſpeces. Jeſus-Chriſt dit auſſi des Phariſiens, qu'ils payoient la dixme de toutes les herbes, *decimatis omne olus*, non qu'ils payaſſent la dixme de toutes les herbes qui étoient dans le monde, mais parce qu'il n'y avoit point de ſortes d'herbes dont ils ne payaſſent la dixme. Ainſi ſaint Paul dit : *Sicut & ego omnibus per omnia placeo*; c'eſt-à-dire, qu'il s'accommodoit à toutes ſortes de perſonnes, Juifs, Gentils, Chrétiens, quoiqu'il ne plût pas à ſes perſécuteurs qui étoient en ſi grand nombre. Ainſi l'on dit d'un homme, *qu'il a paſſé par toutes les charges*, c'eſt-à-dire, par toutes ſortes de charges.

IV. OBSERVATION. Il y a des propoſitions qui ne ſont univerſelles que parce que le ſujet doit être pris comme reſtreint par une partie de l'attribut ; je dis par une partie, car il ſeroit ridicule qu'il fût reſtreint par tout l'attribut, comme qui prétendroit que cette propoſition eſt vraie, *Tous les hommes ſont juſtes*, parce qu'il l'entendroit en ce ſens, que tous les hommes juſtes ſont juſtes : ce qui ſeroit impertinent. Mais quand l'attribut eſt complexe, & a deux parties, comme dans cette propoſition : *Tous les hommes ſont juſtes par la grace de Jeſus-Chriſt*; c'eſt avec raiſon qu'on peut prétendre que le terme de *juſtes* eſt ſous-entendu dans le ſujet, quoiqu'il n'y ſoit pas exprimé; parce qu'il eſt aſſez clair que l'on veut dire ſeulement que tous les hommes qui ſont juſtes, ne ſont juſtes que par la grace de Jeſus-Chriſt : & ainſi cette propoſition eſt vraie en toute rigueur, quoiqu'elle paroiſſe fauſſe à ne conſidérer que ce qui eſt exprimé dans le ſujet, y ayant tant d'hommes qui ſont méchans & pécheurs, & qui par conſéquent n'ont point été juſtifiés par la grace de Jeſus-

Christ. Il y a un très-grand nombre de propositions dans l'Ecriture, qui doivent être prises en ce sens, & entre autres ce que dit saint Paul : *Comme tous meurent par Adam : ainsi tous seront vivifiés par Jesus-Christ.* Car il est certain qu'une infinité de païens qui sont morts dans leur infidélité, n'ont point été vivifiés par Jesus-Christ; & qu'ils n'auront aucune part à la vie de la gloire dont parle saint Paul en cet endroit : & ainsi le sens de l'Apôtre est que, comme tous ceux qui meurent, meurent par Adam; tous ceux aussi qui sont vivifiés, sont vivifiés par Jesus-Christ.

Il y a aussi beaucoup de propositions qui ne sont moralement universelles qu'en cette maniere, comme quand on dit : *Les François sont bons soldats : Les Hollandois sont bons matelots : Les Flamands sont bons Peintres : Les Italiens sont bons comédiens ;* cela veut dire que les François qui sont soldats, sont ordinairement bons soldats, & ainsi des autres.

V. OBSERVATION. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point d'autre marque de particularité que ces mots, *quidam*, *aliquis*, *quelque*, & semblables; car, au contraire, il arrive assez rarement que l'on s'en serve, sur-tout dans notre langue.

Quand la particule *des* ou *de* est au pluriel de l'article *un*, selon la nouvelle remarque de la Grammaire générale, elle fait que les noms se prennent particuliérement, au lieu que pour l'ordinaire ils se prennent généralement avec l'article *les*. C'est pourquoi il y a bien de la différence entre ces deux propositions : *Les Médecins croient maintenant qu'il est bon de boire pendant le chaud de la fievre, &c. Des Médecins croient maintenant que le sang ne se fait point dans le foie.* Car *les Médecins* dans la premiere, marque le

commun des Médecins d'aujourd'hui ; *& des Médecins* dans la seconde, marque seulement quelques Médecins particuliers.

Mais souvent avant *des* ou *de*, ou *un* au singulier, on met *il y a*, comme *il y a des Médecins*, & cela en deux manieres.

La premiere est, en mettant seulement après *des* ou *un*, un substantif pour être le sujet de la proposition, & un adjectif pour en être l'attribut, soit qu'il soit le premier ou le dernier, comme : *Il y a des douleurs salutaires : Il y a des plaisirs funestes : Il y a de faux amis : Il y a une humilité généreuse : Il y a des vices couverts de l'apparence de la vertu.* C'est, comme on exprime dans notre langue, ce qu'on exprime par *quelque* dans le style de l'Ecole : *Quelques douleurs sont salutaires, Quelque humilité est généreuse*, & ainsi des autres.

La seconde maniere est de joindre par un *qui* l'adjectif au substantif : *Il y a des craintes qui sont raisonnables.* Mais ce *qui* n'empêche pas que ces propositions ne puissent être simples dans le sens, quoique complexes dans l'expression : car c'est comme si on disoit simplement : *Quelques craintes sont raisonnables.* Ces façons de parler sont encore plus ordinaires que les précédentes : *Il y a des hommes qui n'aiment qu'eux-mêmes : Il y a des Chrétiens qui sont indignes de ce nom.*

On se sert quelquefois en Latin d'un tour semblable : HORACE.

Sunt quibus in satyra videor nimis acer, & ultra
Legem tendere opus.

Ce qui est la même chose que s'il avoit dit :

Quidam existimant me nimis acrem esse in satyra.

Il y en a qui me croient trop piquant dans la satyre.

De même dans l'Ecriture : *Est qui nequiter se humiliat* : Il y en a qui s'humilient mal.

Omnis, tout, avec une négation fait aussi une proposition particuliere, avec cette différence, qu'en Latin la négation précede *omnis*, & en François elle suit *tout* : *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum.* Tous ceux qui me disent, Seigneur, Seigneur, n'entreront point dans le royaume des cieux : *Non omne peccatum est crimen* : Tout péché n'est pas un crime.

Néanmoins dans l'Hébreu *non omnis* est souvent pour *nullus*, comme dans le Pseaume : *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens.* Nul homme vivant ne se justifiera devant Dieu. Cela vient de ce qu'alors la négation ne tombe que sur le Verbe, & non point sur *omnis*.

VI. OBSERVATION. Voilà quelques observations assez utiles quand il y a un terme d'universalité, comme *tout, nul, &c.* Mais quand il n'y en a point, & qu'il n'y a point aussi de particularité, comme quand je dis, *L'homme est raisonnable, l'homme est juste*, c'est une question célebre parmi les Philosophes, si ces propositions qu'ils appellent *indéfinies*, doivent passer pour universelles ou pour particulieres ; ce qui doit s'entendre quand elles sont sans aucune suite de discours, ou qu'on ne les a point déterminées par la suite à aucun de ces sens : car il est indubitable qu'on doit prendre le sens d'une proposition, quand elle a quelque ambiguité, de ce qui l'accompagne dans le discours de celui qui s'en sert.

La considérant donc en elle-même, la plupart des Philosophes disent qu'elle doit passer pour universelle dans une matiere nécessaire, & pour particuliere dans une matiere contingente.

Je trouve cette maxime approuvée par de fort habiles gens, & néanmoins elle est très-fausse; & il faut dire, au contraire, que lorsqu'on attribue quelque qualité à un terme commun, la proposition indéfinie doit passer pour universelle en quelque matiere que ce soit : & ainsi, dans une matiere contingente elle ne doit point être considérée comme une proposition particuliere, mais comme une universelle qui est fausse : & c'est le jugement naturel que tous les hommes en font, les rejettant comme fausses, lorsqu'elles ne sont pas vraies généralement, au moins d'une généralité morale dont les hommes se contentent dans les discours ordinaires des choses du monde.

Car, qui souffriroit que l'on dît : *Que les ours sont blancs, que les hommes sont noirs, que les Parisiens sont Gentilshommes, les Polonois sont Sociniens, les Anglois des Trembleurs ?* Et cependant, selon la distinction de ces Philosophes, ces propositions devroient passer pour très vraies, puisqu'étant indéfinies dans une matiere contingente, elles devroient être prises pour particulieres. Or, il est très-vrai qu'il y a quelques ours blancs, comme ceux de la nouvelle Zemble; quelques hommes qui sont noirs, comme les Ethiopiens; quelques Parisiens qui sont Gentilshommes; quelques Polonois qui sont Sociniens; quelques Anglois qui sont Trembleurs. Il est donc clair qu'en quelque matiere que ce soit, les propositions indéfinies de cette sorte sont prises pour universelles; mais que dans une matiere contingente on se contente d'une universalité morale. Ce qui fait qu'on dit fort bien : *Les François sont vaillans : Les Italiens sont soupçonneux : Les Allemands sont grands : Les Orientaux sont voluptueux ;* quoique cela ne soit pas vrai de tous

les particuliers, parce qu'on se contente qu'il soit vrai de la plupart.

Il y a donc une autre distinction sur ce sujet, laquelle est plus raisonnable, qui est que ces propositions indéfinies sont universelles en matiere de doctrine, comme, les Anges n'ont point de corps; & qu'elles ne sont que particulieres dans les faits & dans les narrations, comme quand il est dit dans l'Evangile : *Milites plectentes coronam de spinis, imposuerunt capiti ejus ;* il est bien clair que cela ne doit être entendu que de quelques soldats, & non pas de tous les soldats. Donc la raison est qu'en matiere d'actions singulieres, lors sur-tout qu'elles sont déterminées à un certain tems, elles ne conviennent ordinairement à un terme commun qu'à cause de quelques particuliers, dont l'idée distincte est dans l'esprit de ceux qui font ces propositions : de sorte qu'à le bien prendre, ces propositions sont plutôt singulieres que particulieres, comme on pourra le juger par ce qui a été dit des termes complexes dans le sens, I. Partie, Chap. VIII. & seconde Partie, Chap. VI.

VII. OBSERVATION. Les noms de *corps*, de *communauté*, de *peuple*, étant pris collectivement, comme ils le sont d'ordinaire, pour tout le corps, toute la communauté, tout le peuple, ne font point les propositions, où ils entrent proprement universelles, ni encore moins particulieres, mais singulieres, comme quand je dis : *Les Romains ont vaincu les Carthaginois : Les Vénitiens font la guerre aux Turcs : Les Juges d'un tel lieu ont condamné un criminel ;* ces propositions ne sont point universelles ; autrement on pourroit conclure de chaque Romain, qu'il auroit vaincu les Carthaginois, ce qui seroit faux : & elles ne sont point aussi particulieres ; car cela

veut dire plus que si je disois, que quelques Romains ont vaincu les Carthaginois; mais elles sont singulieres, parce qu'on considere chaque peuple comme une personne morale dont la durée est de plusieurs siecles, qui subsiste tant qu'il compose un Etat, & qui agit en tous ces tems par ceux qui le composent, comme un homme agit par ses membres. D'où vient que l'on dit, que les Romains qui ont été vaincus par les Gaulois qui prirent Rome, ont vaincu les Gaulois au tems de César, attribuant ainsi à ce même terme de *Romains*, d'avoir été vaincus en un tems, & d'avoir été victorieux en l'autre, quoiqu'en l'un de ces tems il n'y ait eu aucun de ceux qui étoient en l'autre : & c'est ce qui fait voir sur quoi est fondée la vanité que chaque particulier prend des belles actions de sa nation, auxquelles il n'a point eu de part, & qui est aussi sotte que celle d'une oreille, qui étant sourde, se glorifieroit de la vivacité de l'œil, ou de l'adresse de la main.

CHAPITRE XIV.

Des propositions où l'on donne aux signes le nom des choses.

NOus avons dit dans la premiere Partie, que des idées les unes avoient pour objet des choses, les autres des signes. Or, ces idées de signes attachées à des mots, venant à composer des propositions, il arrive une chose qu'il est important d'examiner en ce lieu, & qui appartient proprement à la Logique; c'est qu'on en affirme quelquefois les choses signifiées : & il s'agit de savoir quand on a droit de le faire, principalement à l'égard des signes d'institution : car il

l'égard des signes naturels, il n'y a pas de difficulté, parce que le rapport visible qu'il y a entre ces sortes de signes & les choses, marque clairement que quand on affirme du signe la chose signifiée, on veut dire, non que ce signe soit réellement cette chose, mais qu'il l'est en signification & en figure : & ainsi l'on dira sans préparation & sans façon d'un portrait de César, que c'est César ; & d'une carte d'Italie, que c'est l'Italie.

Il n'est donc besoin d'examiner cette regle qui permet d'affirmer les choses signifiées de leurs signes, qu'à l'égard des signes d'institution qui n'avertissent pas par un rapport visible du sens auquel on entend ces propositions ; & c'est ce qui a donné lieu à bien des disputes.

Car il semble à quelques-uns que cela puisse se faire indifféremment, qu'il suffise pour montrer qu'une proposition est raisonnable en la prenant en un sens de figure & de signe, de dire qu'il est ordinaire de donner au signe le nom de la chose signifiée : & cependant cela n'est pas vrai ; car il y a une infinité de propositions qui seroient extravagantes, si l'on donnoit aux signes le nom des choses signifiées ; ce que l'on ne fait jamais, parce qu'elles sont extravagantes. Ainsi un homme, qui auroit établi dans son esprit que certaines choses en signifieroient d'autres, seroit ridicule ; si, sans en avoir averti personne, il prenoit la liberté de donner à ces signes de fantaisie le nom de ces choses, & disoit, par exemple, qu'une pierre est un cheval, & un âne un Roi de Perse, parce qu'il auroit établi ces signes dans son esprit. Ainsi la premiere regle qu'on doit suivre sur ce sujet, est qu'il n'est pas permis indifféremment de donner aux signes le nom des choses.

La seconde, qui est une suite de la premiere, est

que la seule incompatibilité évidente des termes n'est pas une raison suffisante pour conduire l'esprit au sens du signe, & pour conclure qu'une proposition ne pouvant se prendre proprement, se doit donc expliquer en un sens de signe. Autrement il n'y auroit point de ces propositions qui fussent extravagantes; & plus elles seroient impossibles dans leur sens propre, plus on retomberoit facilement dans le sens de signe, ce qui n'est pas néanmoins: car qui souffriroit que, sans autre préparation, & en vertu seulement d'une destination secrete, on dît que la mer est le ciel, que la terre est la lune, qu'un arbre est un Roi? Qui ne voit qu'il n'y auroit point de voie plus courte pour s'acquérir la réputation de folie, que de prétendre introduire ce langage dans le monde? Il faut donc que celui à qui on parle soit préparé d'une certaine maniere, afin qu'on ait droit de se servir de ces sortes de propositions; & il faut remarquer sur ces préparations qu'il y en a de certainement insuffisantes, & d'autres qui sont certainement suffisantes.

I. Les rapports éloignés qui ne paroissent point aux sens, ni à la premiere vue de l'esprit, & qui ne se découvrent que par méditation, ne suffisent nullement pour donner d'abord aux signes le nom des choses signifiées: car il n'y a presque point de choses, entre lesquelles on ne puisse trouver de ces sortes de rapports; & il est clair que des rapports qu'on ne voit pas d'abord, ne suffisent point pour conduire au sens de figure.

II. Il ne suffit pas de donner à un signe le nom de la chose signifiée dans le premier établissement qu'on en fait, de savoir que ceux à qui on parle le considerent déja comme un signe d'une autre chose toute différente. On sait, par exemple, que le laurier est signe de la victoire, & l'olivier de

la

la paix mais cette connoiſſance ne prépare nullement l'eſprit à trouver bon qu'un homme à qui il plaira de rendre le laurier ſigne du Roi de la Chine, & l'olivier du Grand-Seigneur, diſe ſans façon en ſe promenant dans un jardin : Voyez ce laurier, c'eſt le Roi de la Chine ; & cet olivier c'eſt le Grand-Turc.

III. Toute préparation qui applique ſeulement l'eſprit à entendre quelque choſe de grand, ſans le préparer à regarder en particulier une choſe comme ſigne, ne ſuffit nullement pour donner droit d'attribuer à ce ſigne le nom de la choſe ſignifiée dans la premiere inſtitution. La raiſon en eſt claire, parce qu'il n'y a nulle conſéquence directe & prochaine entre l'idée de grandeur, & l'idée de ſigne ; & ainſi l'une ne conduit point à l'autre.

Mais c'eſt certainement une préparation ſuffiſante pour donner aux ſignes le nom des choſes, quand on voit dans l'eſprit de ceux à qui on parle, que, conſidérant certaines choſes comme ſignes, ils ſont en peine ſeulement de ſavoir ce qu'elles ſignifient.

Ainſi Joſeph a pu répondre à Pharaon, que les ſept vaches graſſes & les ſept épis pleins qu'il avoit vus en ſonge, étoient ſept années d'abondance ; & les ſept vaches maigres & les ſept épis maigres, ſept années de ſtérilité ; parce qu'il voyoit que Pharaon n'étoit en peine que de cela, & qu'il lui faiſoit intérieurement cette queſtion : Qu'eſt-ce que ces vaches graſſes & maigres, ces épis pleins & vuides ſont en ſignification ?

Ainſi Daniel répondit fort raiſonnablement à Nabuchodonoſor, qu'il étoit la tête d'or ; parce qu'il lui avoit propoſé le ſonge qu'il avoit eu d'une ſtatue qui avoit la tête d'or, & qu'il lui en avoit demandé la ſignification.

Ainsi, quand on a proposé une parabole, & qu'on vient à l'expliquer, ceux à qui on parle, considérant déja tout ce qui la compose comme des signes, on a droit dans l'explication de chaque partie, de donner au signe le nom de la chose signifiée.

Ainsi Dieu ayant fait voir au Prophete Ezéchiel en vision, *in spiritu*, un champ plein de morts; & les Prophetes distinguant les visions des réalités, & étant accoutumés à les prendre pour des signes; Dieu lui parla fort intelligiblement en lui disant, que *ces os étoient la Maison d'Israël*; c'est-à-dire, qu'ils la signifioient.

Voilà les préparations certaines; & comme on ne voit pas d'autres exemples où l'on convienne que l'on ait donné au signe le nom de la chose signifiée, que ceux où elles se trouvent, on en peut tirer cette maxime de sens commun; que l'on ne donne au signe le nom de la chose que lorsque l'on a droit de supposer qu'ils sont déja regardés comme signes, & que l'on voit dans l'esprit des autres qu'ils sont en peine de savoir, non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils signifient.

Mais, comme la plupart des regles morales ont des exceptions, on pourroit douter s'il n'en faudroit point faire une à celle-ci en un seul cas. C'est quand la chose signifiée est telle qu'elle exige, en quelque sorte, d'être marquée par un signe: de sorte que, sitôt que le nom de cette chose est prononcé, l'esprit conçoit incontinent, que le sujet auquel on l'a joint, est destiné pour la désigner. Ainsi, comme les alliances sont ordinairement marquées par des signes extérieurs, si l'on affirmoit le mot d'*alliance* de quelque chose extérieure, l'esprit pourroit être porté à concevoir que l'on l'en affirmeroit comme de son signe; de sorte que, quand il y auroit dans l'E-

criture, que *la Circoncision est l'alliance*, peut-être n'y auroit-il rien de surprenant ; car l'alliance porte l'idée du signe sur la chose à laquelle elle est jointe : & ainsi, comme celui qui écoute une proposition, conçoit l'attribut & les qualités de l'attribut avant qu'il en fasse l'union avec le sujet, on peut supposer que celui qui entend cette proposition, *la Circoncision est l'alliance*, est suffisamment préparé à concevoir que la Circoncision n'est alliance qu'en signe, le mot d'*alliance* lui ayant donné lieu de former cette idée, non avant qu'il soit prononcé, mais avant qu'il fût joint dans son esprit avec le mot de *Circoncision*.

J'ai dit que l'on pourroit croire que les choses qui exigent par une convenance de raison d'être marquées par des signes, seroient une exception de la regle établie qui demande une préparation précédente qui fasse regarder le signe comme signe, afin qu'on en puisse affirmer la chose signifiée, parce que l'on pourroit croire aussi le contraire. Car, 1. cette proposition, *la Circoncision est l'alliance*, n'est point dans l'Ecriture, qui porte seulement : *Voici l'alliance que vous observerez entre vous, votre postérité & moi : Tout mâle parmi vous sera circoncis.* Or, il n'est pas dit dans ces paroles que la Circoncision soit l'alliance ; mais la Circoncision y est commandée comme condition de l'alliance. Il est vrai que Dieu exigeoit cette condition, afin que la Circoncision fût signe de l'alliance, comme il est porté dans le verset suivant, *ut sit in signum fœderis ;* mais afin qu'elle fût signe, il en falloit commander l'observation, & la faire condition de l'alliance, & c'est ce qui est contenu dans le verset précédent.

2. Ces paroles de saint Luc : *Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang*, que l'on allegue aussi, ont encore moins d'évidence pour confir-

mer cette exception; car, en traduisant litteralement, il y a dans saint Luc : *Ce calice est le nouveau Testament en mon sang.* Or, comme le mot de Testament ne signifie pas seulement la derniere volonté du Testateur, mais encore plus proprement l'instrument qui la marque, il n'y a point de figure à appeller le calice du sang de Jesus-Christ, *Testament*, puisque c'est proprement la marque, le gage & le signe de la derniere volonté de Jesus-Christ, l'instrument de la nouvelle alliance.

Quoi qu'il en soit, cette exception étant douteuse d'une part, & étant très-rare de l'autre, & y ayant très-peu de choses qui exigent d'elles-mêmes d'être marquées par des signes, elles n'empêchent pas l'usage & l'application de la regle à l'égard de toutes les autres choses qui n'ont pas cette qualité, & que les hommes n'ont point accoutumé de marquer par des signes d'institution. Car il faut se souvenir de ce principe d'équité, que la plupart des regles ayant des exceptions, elles ne laissent pas d'avoir leur force dans les choses qui ne sont point comprises dans l'exception.

C'est par ces principes qu'il faut décider cette importante question, si l'on peut donner à ces paroles, *Ceci est mon corps*, le sens de figure; ou plutôt, c'est par ces principes que toute la terre l'a décidée, toutes les nations du monde s'étant portées naturellement à les prendre au sens de réalité, & à en exclure le sens de figure. Car les Apôtres ne regardant point le pain comme un signe, & n'étant point en peine de ce qu'il signifioit, Jesus-Christ n'auroit pu donner aux signes le nom des choses, sans parler contre l'usage de tous les hommes, & sans les tromper. Ils pouvoient peut-être regarder ce qui se faisoit

comme quelque chose de grand; mais cela ne suffit pas.

Je n'ai plus à remarquer sur le sujet des signes, auxquels l'on donne le nom des choses, sinon qu'il faut extrêmement distinguer entre les expressions où l'on se sert du nom de la chose pour marquer le signe, comme quand on appelle un tableau d'Alexandre du nom d'Alexandre; & celles dans lesquelles le signe étant marqué par son nom propre, ou par un Pronom, on en affirme la chose signifiée. Car cette regle, qu'il faut que l'esprit de ceux à qui on parle, regarde déja le signe comme signe, & soit en peine de savoir de quoi il est signe, ne s'entend nullement du premier genre d'expressions, mais seulement du second, où l'on affirme expressément du signe la chose signifiée. Car on ne se sert de ces expressions que pour apprendre à ceux à qui on parle ce que signifie ce signe; & on ne le fait en cette maniere que lorsqu'ils sont suffisamment préparés à concevoir que le signe n'est la chose signifiée qu'en signification & en figure.

CHAPITRE XV.

De deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la Division & la Définition, & premiérement de la Division.

IL est nécessaire de dire quelque chose en particulier de deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences, la Division & la Définition.

La Division est le partage d'un tout en ce qu'il contient.

Mais, comme il y a deux sortes de *tout*, il y a aussi de deux sortes de divisions. Il y a un tout

composé de plusieurs parties réellement distinctes, appellé en Latin *totum*, & dont les parties sont appellées, *parties intégrantes*. La division de ce tout s'appelle proprement *partition*; comme quand on divise une maison en ses appartemens, une ville en ses quartiers, un Royaume ou un Etat en ses Provinces, l'homme en corps & en ame, le corps en ses membres. La seule regle de cette division est de faire des dénombremens bien exacts & auxquels il ne manque rien.

L'autre *tout* est appellé en Latin *omne*, & ses parties, *parties subjectives*, ou *inférieures*; parce que ce tout est un terme commun, & ses parties sont les sujets compris dans son étendue. Le mot d'*animal*, est un tout de cette nature, dont les inférieurs, comme *homme & bête*, qui sont compris dans son étendue, sont les parties subjectives. Cette division retient proprement le nom de division, & on en peut remarquer de quatre sortes.

La 1. est quand on divise le genre par ses especes : *Toute substance est corps, ou esprit : Tout animal est homme, ou bête.*

La 2. est quand on divise le genre par ses différences : *Tout animal est raisonnable, ou privé de raison : Tout nombre est pair, ou impair : Toute proposition est vraie, ou fausse : Toute ligne est droite, ou courbe.*

La 3. quand on divise un sujet commun par les accidens opposés dont il est capable, ou selon ses divers inférieurs, ou en divers tems, comme : *Tout astre est lumineux par soi-même, ou seulement par réflexion : Tout corps est en mouvement, ou en repos : Tous les François sont nobles, ou roturiers : Tout homme est sain, ou malade : Tous les peuples se servent pour s'exprimer, ou de la parole seulement, ou de l'écriture outre la parole.*

4. d'un accident en ses divers sujets, comme la division des biens en ceux de l'esprit & du corps.

Les regles de la division sont : 1. Qu'elle soit entiere, c'est-à-dire, que les membres de la division comprennent toute l'étendue du terme que l'on divise; comme *pair* & *impair*, comprennent toute l'étendue du terme de *nombre*, n'y en ayant point qui ne soit pair ou impair. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnemens, que le défaut d'attention à cette regle; & ce qui trompe est qu'il y a souvent des termes qui paroissent tellement opposés, qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi entre ignorant & savant, il y a une certaine médiocrité de savoir qui tire un homme du rang des ignorans, & qui ne le met pas encore au rang des savans. Entre vicieux & vertueux, il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba, *Magis extrà vitia, quàm cum virtutibus* : car il y a des gens qui n'ayant point de vices grossiers, ne sont point appellés vicieux, & qui ne faisant point de bien, ne peuvent point être appellés vertueux, quoique devant Dieu ce soit un grand vice que de n'avoir point de vertu. Entre sain & malade, il y a l'état d'un homme indisposé & convalescent. Entre le jour & la nuit, il y a le crépuscule. Entre les vices opposés, il y a le milieu de la vertu, comme la piété entre l'impiété & la superstition. Et quelquefois ce milieu est double, comme entre l'avarice & la prodigalité, il y a la libéralité, & une épargne louable : entre la timidité qui craint tout & la témérité qui ne craint rien, il y a la générosité qui ne s'étonne point des périls, & une précaution raisonnable, qui fait éviter ceux auxquels il n'est pas à propos de s'exposer.

La 2. regle, qui est une suite de la premiere, est que les membres de la division soient opposés, comme *pair, impair; raisonnable, privé de raison*. Mais il faut remarquer ce qu'on a déja dit dans la premiere Partie, qu'il n'est pas nécessaire que toutes les différences qui sont ses membres opposés, soient positives; mais qu'il suffit que l'une le soit, & que l'autre soit le genre seul avec la négation de l'autre différence, & c'est même par-là qu'on fait que les membres sont plus certainement opposés. Ainsi, la différence de la bête d'avec l'homme n'est que la privation de la raison, qui n'est rien de positif: l'imparité n'est que la négation de la divisibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nombre composé, l'un & l'autre ayant l'unité pour mesure, celui qu'on appelle premier n'étant différent du composé, qu'en ce qu'il n'a point d'autre mesure que l'unité.

Néanmoins il faut avouer que c'est le meilleur d'exprimer les différences opposées par des termes positifs, quand cela se peut; parce que cela fait mieux entendre la nature des membres de la division. C'est pourquoi la division de la substance en celle qui pense, & celle qui est étendue, est beaucoup meilleure que la commune, en celle qui est matérielle, & celle qui est immatérielle, ou bien en celle qui est corporelle, & celle qui n'est pas corporelle; parce que les mots d'*immatérielle* & d'*incorporelle* ne nous donnent qu'une idée fort imparfaite & fort confuse de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de *substance qui pense*.

La troisieme regle, qui est une suite de la seconde, est que l'un des membres ne soit pas tellement enfermé dans l'autre, que l'autre en puisse être affirmé, quoiqu'il puisse quelquefois y être

fermé en une autre maniere : car la ligne est enfermée dans la surface comme le terme de la surface, & la surface dans le solide comme le terme du solide. Mais cela n'empêche pas que l'étendue ne se divise en ligne, surface & solide, parce qu'on ne peut pas dire que la ligne soit surface, ni la surface solide. On ne peut pas, au contraire, diviser le nombre en pair, impair & quarré, parce que tout nombre quarré étant pair ou impair, il est enfermé dans les deux premiers membres.

On ne doit pas aussi diviser les opinions en vraies, fausses & probables ; parce que toute opinion probable est vraie ou fausse. Mais on peut les diviser premiérement en vraies & en fausses, & puis diviser les unes & les autres en certaines & en probables.

Ramus & ses partisans se sont fort tourmentés pour montrer que toutes les divisions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on peut le faire commodément, c'est le meilleur : mais la clarté & la facilité étant ce qu'on doit le plus considérer dans les sciences, on ne doit point rejetter les divisions en trois membres, & plus encore, quand elles sont plus naturelles, & qu'on auroit besoin de subdivisions forcées pour les faire toujours en deux membres : car alors, au lieu de soulager l'esprit, qui est le principal fruit de la division, on l'accable par un grand nombre de subdivisions, qu'il est bien plus difficile de retenir, que si tout d'un coup on avoit fait plus de membres à ce que l'on divise. Par exemple, n'est-il pas plus court, plus simple & plus naturel de dire : *Toute étendue est, ou ligne, ou surface, ou solide*, que de dire comme Ramus ; *Magnitudo est linea vel lineatum : Lineatum est superficies, vel solidum ?*

Enfin, on peut remarquer que c'est un égal défaut de ne faire pas assez & de faire trop de divisions; l'un n'éclaire pas assez l'esprit, & l'autre le dissipe trop. Crassot, qui est un Philosophe estimable entre les interpretes d'Aristote, a nui à son livre par le trop grand nombre de divisions. On retombe par-là dans la confusion que l'on prétend éviter : *Confusum est quidquid in pulverem sectum est.*

CHAPITRE XVI.

De la définition qu'on appelle définition de choses.

NOus avons parlé fort au long, dans la premiere Partie, des définitions de noms, & nous avons montré qu'il ne falloit pas les confondre avec les définitions des choses; parce que les définitions de noms sont arbitraires; au lieu que les définitions des choses ne dépendent point de nous, mais de ce qui est enfermé dans la véritable idée d'une chose; & ne doivent point être prises pour principes, mais être considérées comme des propositions qui doivent souvent être confirmées par raison, & qui peuvent être combattues. Ce n'est donc que de cette derniere sorte de définitions que nous parlons en ce lieu.

IL y en a de deux sortes : l'une plus exacte, qui retient le nom de définition; l'autre moins exacte, qu'on appelle description.

La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses attributs essentiels, dont ceux qui sont communs, s'appellent *genre*, & ceux qui sont propres, *différence*.

Ainsi on définit l'homme, un animal raison-

nable; l'esprit, une substance qui pense; le corps, une substance étendue; Dieu, l'être parfait. Il faut, autant que l'on peut, que ce qu'on met pour genre dans la définition, soit le genre prochain du défini, & non pas seulement le genre éloigné.

On définit aussi quelquefois par les parties intégrantes, comme lorsqu'on dit que l'homme est une chose composée d'un esprit & d'un corps. Mais alors même il y a quelque chose qui tient lieu de genre, comme le mot de chose composée, & le reste tient lieu de différence.

La définition moins exacte, qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connoissance d'une chose par les accidens qui lui sont propres, & qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres.

C'est en cette maniere qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur & autres semblables accidens. C'est de cette nature que sont les descriptions des Poëtes & des Orateurs.

Il y a aussi des définitions ou descriptions qui se font par les causes, par la matiere, par la forme, par la fin, &c. comme si on définit une horloge, une machine de fer composée de diverses roues, dont le mouvement réglé est propre à marquer les heures.

Il y a trois choses nécessaires à une bonne définition : qu'elle soit universelle, qu'elle soit propre, qu'elle soit claire.

1. Il faut qu'une définition soit universelle, c'est-à-dire, qu'elle comprenne tout le défini. C'est pourquoi la définition commune du *tems*, que c'est *la mesure du mouvement*, n'est peut-être pas bonne; parce qu'il y a grande apparence que le tems ne mesure pas moins le repos que le

mouvement, puisqu'on dit aussi-bien qu'une chose a été tant de tems en repos, comme on dit qu'elle s'est remuée pendant tant de tems; de sorte qu'il semble que le tems ne soit autre chose que la durée de la créature, en quelque état qu'elle soit.

2. Il faut qu'une définition soit propre, c'est-à-dire, qu'elle ne convienne qu'au défini. C'est pourquoi la définition commune des élémens, *un corps simple corruptible*, ne semble pas bonne : car les corps célestes n'étant pas moins simples que les élémens, par le propre aveu de ces Philosophes, on n'a aucune raison de croire qu'il ne se fasse pas dans les cieux, des altérations semblables à celles qui se font sur la terre, puisque, sans parler des Cometes, qu'on sait maintenant n'être point formées des exhalaisons de la terre, comme Aristote se l'étoit imaginé; on a découvert des taches dans le Soleil, qui s'y forment, & qui s'y dissipent de la même sorte que nos nuages, quoique ce soit de bien plus grands corps.

3. Il faut qu'une définition soit claire, c'est-à-dire, qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire & plus distincte de la chose qu'on définit, & qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature; de sorte qu'elle puisse nous aider à rendre raison de ses principales propriétés. C'est ce qu'on doit principalement considérer dans les définitions, & c'est ce qui manque à une grande partie des définitions d'Aristote.

Car qui est celui qui a mieux compris la nature du mouvement par cette définition : *Actus entis in potentia quatenùs in potentia :* L'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance ? L'idée que la nature nous en fournit, n'est-elle pas cent

fois plus claire que celle-là? & à qui servit-elle jamais pour expliquer aucune des propriétés du mouvement?

Les quatre célebres définitions de ces quatre premieres qualités, *le sec*, *l'humide*, *le chaud*, *le froid*, ne sont pas meilleures.

Le *sec*, dit-il, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes, & difficilement dans celles d'un autre corps: *Quod suo termino facilè continetur, difficulter alieno.*

Et l'*humide*, au contraire, ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, & difficilement dans les siennes: *Quod suo termino difficulter continetur, facilè alieno.*

Mais premiérement ces deux définitions conviennent mieux aux corps durs & aux corps liquides, qu'aux corps secs & aux corps humides; car on dit qu'un air est sec, & qu'un autre air est humide, quoiqu'il soit toujours facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, parce qu'il est toujours liquide: & de plus, on ne voit pas comment Aristote a pu dire, que le feu, c'est-à-dire, la flamme étoit seche selon cette définition, puisqu'elle s'accommode facilement aux bornes d'un autre corps; d'où vient aussi que Virgile appelle le feu liquide: *Et liquidi simul ignis.* Et c'est une vaine subtilité de dire avec Campanelle, que le feu étant enfermé, *aut rumpit, aut rumpitur*: car ce n'est point à cause de sa prétendue sécheresse, mais parce que sa propre fumée l'étouffe, s'il n'a de l'air. C'est pourquoi il s'accommodera fort bien aux bornes d'un autre corps, pourvu qu'il ait quelque ouverture par où il puisse chasser ce qui s'en exhale sans cesse.

Pour le *chaud*, il le définit, ce qui rassemble les corps semblables, & désunit les dissemblables:

Quod congregat homogenea & disgregat heterogenea.

Et le *froid*, ce qui rassemble les corps dissemblables, & désunit les semblables : *Quod congregat heterogenea, & disgregat homogenea.* C'est ce qui convient quelquefois au chaud & au froid, mais non pas toujours, & ce qui de plus ne sert de rien à nous faire entendre la vraie cause qui fait que nous appellons un corps chaud, & un autre froid ; de sorte que le Chancelier Bacon avoit raison de dire, que ces définitions étoient semblables à celle qu'on feroit d'un homme en le définissant, *un animal qui fait des souliers, & qui laboure les vignes.* Le même Philosophe définit la nature : *Principium motûs & quietis in eo in quo est :* Le principe du mouvement & du repos en ce en quoi elle est. Ce qui n'est fondé que sur une imagination qu'il a eue, que les corps naturels étoient en cela différens des corps artificiels, que les naturels avoient en eux le principe de leur mouvement, & que les artificiels ne l'avoient que de dehors : au lieu qu'il est évident & certain que nul corps ne peut se donner le mouvement à soi-même, parce que la matiere étant de soi-même indifférente au mouvement & au repos, ne peut être déterminée à l'un ou à l'autre que par une cause étrangere ; ce qui ne pouvant aller à l'infini, il faut nécessairement que ce soit Dieu qui ait imprimé le mouvement dans la matiere, & que ce soit lui qui l'y conserve.

La célebre définition de l'ame paroît encore plus défectueuse : *Actus primus corporis naturalis organici potentiâ vitam habentis. L'acte premier du corps naturel organique, qui a la vie en puissance.* On ne sait ce qu'il a voulu définir ; car, 1. si c'est l'ame, en tant qu'elle est commune aux hommes & aux bêtes, c'est une chimere qu'il a définie,

n'y ayant rien de commun entre ces deux choses. Il a expliqué un terme obscur par quatre ou cinq plus obscurs ; & pour ne parler que du mot de vie, l'idée qu'on a de la vie n'est pas moins confuse que celle qu'on a de l'ame, ces deux termes étant également ambigus & équivoques.

Voilà quelques regles de la division & de la définition. Mais, quoiqu'il n'y ait rien de plus important dans les sciences que de bien diviser & de bien définir, il n'est pas nécessaire d'en rien dire ici davantage, parce que cela dépend beaucoup plus de la connoissance de la matiere que l'on traite, que des regles de la Logique.

CHAPITRE XVII.

De la conversion des propositions, où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la négation, dont cette conversion dépend, & premiérement de la nature de l'affirmation.

Les Chapitres suivans sont un peu difficiles à comprendre, & ne sont nécessaires que pour la spéculation. C'est pourquoi ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique, peuvent les passer.

J'Ai réservé jusques-ici à parler de la conversion des propositions, parce que delà dépendent les fondemens de toute l'argumentation dont nous devons traiter dans la Partie suivante ; & ainsi, il a été bon que cette matiere ne fût pas éloignée de ce que nous avons à dire du raisonnement, quoique pour bien la traiter, il faille reprendre quelque chose de ce que nous avons dit de l'affirmation ou de la négation, & expliquer à fond la nature de l'une & de l'autre.

Il eſt certain que nous ne ſaurions exprimer une propoſition aux autres, que nous ne nous ſervions de deux idées, l'une pour le ſujet & l'autre pour l'attribut, & d'un autre mot qui marque l'union que notre eſprit y conçoit.

Cette union ne peut mieux s'exprimer que par les paroles mêmes dont on ſe ſert pour affirmer, en diſant qu'une choſe eſt une autre choſe.

Et delà il eſt clair que la nature de l'affirmation eſt d'unir & d'identifier, pour le dire ainſi, le ſujet avec l'attribut, puiſque c'eſt ce qui eſt ſignifié par le mot *eſt*.

Et il s'enſuit auſſi qu'il eſt de la nature de l'affirmation, de mettre l'attribut dans tout ce qui eſt exprimé dans le ſujet, ſelon l'étendue qu'il a dans la propoſition; comme quand je dis que *tout homme eſt animal*, je veux dire & je ſignifie que tout ce qui eſt homme, eſt auſſi animal; & ainſi je conçois l'animal dans tous les hommes.

Que ſi je dis ſeulement, *quelque homme eſt juſte*, je ne mets pas *juſte* dans tous les hommes, mais ſeulement dans quelque homme.

Mais il faut pareillement conſidérer ici ce que nous avons déja dit, qu'il faut diſtinguer dans les idées la compréhenſion de l'extenſion, & que la compréhenſion marque les attributs contenus dans une idée; & l'extenſion, les ſujets qui contiennent cette idée.

Car il s'enſuit delà qu'une idée eſt toujours affirmée ſelon ſa compréhenſion, parce qu'en lui ôtant quelqu'un de ſes attributs eſſentiels, on la détruit, & on l'anéantit entiérement, & ce n'eſt plus la même idée; &, par conſéquent, quand elle eſt affirmée, elle l'eſt toujours ſelon toute ce qu'elle comprend en ſoi. Ainſi, quand je dis

qu'un *rectangle eſt un parallélogramme*, j'affirme du rectangle tout ce qui eſt compris dans l'idée du parallélogramme; car s'il y avoit quelque partie de cette idée qui ne convînt pas au rectangle, il s'enſuivroit que l'idée entiere ne lui conviendroit pas, mais ſeulement une partie de cette idée : & ainſi le mot de parallélogramme, qui ſignifie l'idée totale, devroit être nié & non affirmé du rectangle. On verra que c'eſt le principe de tous les argumens affirmatifs.

Et il s'enſuit, au contraire, que l'idée de l'attribut n'eſt pas priſe ſelon toute ſon extenſion, à moins que ſon extenſion ne fût pas plus grande que celle du ſujet.

Car ſi je dis, *que tous les impudiques ſeront damnés*, je ne dis pas qu'ils ſeront eux ſeuls tous les damnés, mais qu'ils ſeront du nombre des damnés.

Ainſi l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le ſujet, c'eſt proprement le ſujet qui détermine l'extenſion de l'attribut dans la propoſition affirmative, & l'identité qu'elle marque regarde l'attribut comme reſſerré dans une étendue égale à celle du ſujet, & non pas dans toute ſa généralité, s'il en a une plus grande que le ſujet : car il eſt vrai que les lions ſont tous animaux, c'eſt-à-dire, que chacun des lions enferme l'idée d'animal; mais il n'eſt pas vrai qu'ils ſoient tous les animaux.

J'ai dit que l'attribut n'eſt pas pris dans toute ſa généralité, s'il en a une plus grande que le ſujet; car n'étant reſtreint que par le ſujet, ſi le ſujet eſt auſſi général que cet attribut, il eſt clair qu'alors l'attribut demeurera dans toute ſa généralité, puiſqu'il en aura autant que le ſujet, & que nous ſuppoſons que par ſa nature il n'en peut avoir davantage.

Delà on peut recueillir ces quatre axiomes indubitables.

1. AXIOME.

L'attribut est mis dans le sujet par la proposition affirmative selon toute l'extension que le sujet a dans la proposition; c'est-à-dire, que si le sujet est universel, l'attribut est conçu dans toute l'extension du sujet; & si le sujet est particulier, l'attribut n'est conçu que dans une partie de l'extension du sujet. Il y en a des exemples ci-dessus.

2. AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative est affirmé selon toute sa compréhension; c'est-à-dire, selon tous ses attributs. La preuve en est ci-dessus.

3. AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative n'est point affirmé selon toute son extension, si elle est de soi-même plus grande que celle du sujet. La preuve en est ci-dessus.

4. AXIOME.

L'extension de l'attribut est resserrée par celle du sujet, en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet; comme quand on dit que les hommes sont animaux, le mot d'animal ne signifie plus tous les animaux, mais seulement les animaux qui sont hommes.

CHAPITRE XVIII.

De la conversion des propositions affirmatives.

ON appelle conversion d'une proposition, lorsqu'on change le sujet en attribut, & l'attribut en sujet, sans que la proposition cesse d'ê-

tre vraie, si elle l'étoit auparavant, ou plutôt en sorte qu'il s'ensuive nécessairement de la conversion qu'elle est vraie, supposé qu'elle le fût.

Or, ce que nous venons de dire fera entendre facilement comment cette conversion doit se faire : car, comme il est impossible qu'une chose soit jointe & unie à une autre, que cette autre ne soit jointe aussi à la premiere, & qu'il s'ensuit fort bien que si A est joint à B, B aussi est joint à A, il est clair qu'il est impossible que deux choses soient conçues comme identifiées, qui est la plus parfaite de toutes les unions, que cette union ne soit réciproque, c'est-à-dire, que l'on ne puisse faire une affirmation mutuelle des deux termes unis en la maniere qu'ils sont unis ; ce qui s'appelle conversion.

Ainsi, comme dans les propositions particulieres affirmatives, par exemple, lorsqu'on dit : *Quelque homme est juste*, le sujet & l'attribut sont tous deux particuliers, le sujet d'*homme* étant particulier par la marque de particularité que l'on y ajoute, & l'attribut de *juste* l'étant aussi, parce que son étendue étant resserrée par celle du sujet, il ne signifie que la seule justice qui est en quelque homme : il est évident que si quelque homme est identifié avec quelque juste, quelque juste aussi est identifié avec quelque homme ; & qu'ainsi il n'y a qu'à changer simplement l'attribut en sujet, en gardant la même particularité, pour convertir ces sortes de propositions.

On ne peut pas dire la même chose des propositions universelles affirmatives, à cause que dans ces propositions il n'y a que le sujet qui soit universel, c'est-à-dire, qui soit pris selon toute son étendue, & que l'attribut, au contraire, est limité & restreint ; & ainsi, lorsqu'on le rendra sujet par la conversion, il faudra lui garder sa

même restriction; & y ajouter une marque qui le détermine, de peur que l'on ne le prenne généralement. Ainsi, quand je dis que *l'homme est animal*, j'unis l'idée d'*homme*, avec celle d'*animal*, restreinte & resserrée aux seuls hommes : & ainsi, quand je voudrai envisager cette union comme par une autre face, & commençant par l'*animal*, en affirmer ensuite l'*homme*, il faut conserver à ce terme sa même restriction, & de peur que l'on ne s'y trompe, y ajouter quelque note de détermination.

De sorte que de ce que les propositions universelles affirmatives ne peuvent se convertir qu'en particulieres affirmatives, on ne doit pas conclure qu'elles se convertissent moins proprement que les autres; mais comme elles sont composées d'un sujet général & d'un attribut restreint, il est clair que lorsqu'on les convertit, en changeant l'attribut en sujet, elles doivent avoir un sujet restreint & resserré, c'est-à-dire, particulier.

Delà on doit tirer ces deux regles.

1. REGLE.

Les propositions universelles affirmatives peuvent se convertir en ajoutant une marque de particularité à l'attribut devenu sujet.

2. REGLE.

Les propositions particulières affirmatives doivent se convertir sans aucune addition, ni changement, c'est-à-dire, en retenant pour l'attribut devenu sujet, la marque de particularité qui étoit au premier sujet.

Mais il est aisé de voir que ces deux regles peuvent se réduire à une seule qui les comprendra toutes deux.

L'attribut étant restreint par le sujet dans toutes les propositions affirmatives, si on veut le faire devenir sujet, il faut lui conserver sa restriction; &

par conséquent lui donner une marque de particularité, soit que le premier sujet fût universel, soit qu'il fût particulier.

Néanmoins il arrive assez souvent que des propositions universelles affirmatives peuvent se convertir en d'autres universelles; mais c'est seulement lorsque l'attribut n'a pas de soi-même plus d'étendue que le sujet, comme lorsqu'on affirme la différence ou le propre de l'espece, ou la définition du défini: car alors l'attribut n'étant pas restreint, peut se prendre dans la conversion aussi généralement que se prenoit le sujet. *Tout homme est raisonnable. Tout raisonnable est homme.*

Mais ces conversions n'étant véritables qu'en des rencontres particulieres, on ne les compte point pour de vraies conversions, qui doivent être certaines & infaillibles par la seule transposition des termes.

CHAPITRE XIX.

De la nature des propositions négatives.

LA nature d'une proposition négative ne peut s'exprimer plus clairement, qu'en disant que c'est concevoir qu'une chose n'est pas une autre.

Mais, afin qu'une chose ne soit pas une autre, il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, & il suffit qu'elle n'ait pas tout ce que l'autre a, comme il suffit, afin qu'une bête ne soit pas homme, qu'elle n'ait pas tout ce qu'a l'homme, & il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de ce qui est dans l'homme; & delà on peut tirer cet axiome.

5. AXIOME.

La proposition négative ne sépare pas du sujet toutes les parties contenues dans la compréhension de l'attribut ; mais elle sépare seulement l'idée totale & entiere composée de tous ses attributs unis.

Si je dis que la matiere n'est pas une substance qui pense, je ne dis pas pour cela qu'elle n'est pas substance, mais je dis qu'elle n'est pas substance *pensante*, qui est l'idée totale & entiere que je nie de la matiere.

Il en est tout au contraire de l'extension de l'idée ; car la proposition négative sépare du sujet l'idée de l'attribut selon toute son extension : & la raison en est claire ; car être sujet d'une idée, & être contenu dans son extension, n'est autre chose qu'enfermer cette idée ; & par conséquent, quand on dit qu'une idée n'en enferme pas une autre, qui est ce qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'est pas un des sujets de cette idée.

Ainsi, si je dis que l'homme n'est pas un être insensible, je veux dire qu'il n'est aucun des êtres insensibles, & par conséquent je les sépare tous de lui ; & delà on peut tirer cet autre axiome.

6. AXIOME.

L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement. Ce qui peut aussi s'exprimer ainsi plus distinctement. *Tous les sujets d'une idée qui est niée d'une autre, sont aussi niés de cette autre idée ;* c'est-à-dire, qu'une idée est toujours niée selon toute son extension. Si le triangle est nié des quarrés, tout ce qui est triangle sera nié du quarré. On exprime ordinairement dans l'Ecole cette regle en ces termes, qui ont le même sens : *Si on nie le genre, on nie aussi l'espece ;* car l'espece est un sujet du genre, l'homme est un sujet d'animal, parce qu'il est contenu dans son extension.

Non-seulement les propositions négatives séparent l'attribut du sujet selon toute l'extension de l'attribut; mais elles séparent aussi cet attribut du sujet selon toute l'extension qu'a le sujet dans la proposition, c'est-à-dire, qu'elle l'en sépare universellement si le sujet est universel, & particuliérement s'il est particulier. Si je dis que *nul vicieux n'est heureux*, je sépare toutes les personnes heureuses de toutes les personnes vicieuses; & si je dis que *quelque docteur n'est pas docte*, je sépare docte de quelque docteur; & delà on doit tirer cet axiome.

7. AXIOME.

Tout attribut nié d'un sujet, est nié de tout ce qui est contenu dans l'étendue qu'a ce sujet dans la proposition.

CHAPITRE XX.

De la conversion des propositions négatives.

COmme il est impossible qu'on sépare deux choses totalement, que cette séparation ne soit mutuelle & réciproque, il est clair que si je dis que *nul homme n'est pierre*, je puis dire aussi que *nulle pierre n'est homme*; car si quelque pierre étoit homme, un homme seroit pierre, & par conséquent il ne seroit pas vrai que nul homme ne fût pierre, & ainsi.

3. REGLE.

Les propositions universelles négatives peuvent se convertir simplement en changeant l'attribut en sujet, & conservant à l'attribut devenu sujet, la même universalité qu'avoit le premier sujet.

Car l'attribut dans les propositions négatives est toujours pris universellement, parce qu'il est

nié ſelon toute ſon étendue, ainſi que nous l'avons montré ci-deſſus.

Mais, par cette même raiſon, on ne peut faire de converſion des propoſitions négatives particulieres; & on ne peut pas dire, par exemple, que *quelque médecin n'eſt pas homme*, parce que l'on dit que *quelque homme n'eſt pas médecin.* Cela vient, comme j'ai dit, de la nature même de la négation que nous venons d'expliquer, qui eſt que dans les propoſitions négatives l'attribut eſt toujours pris univerſellement & ſelon toute ſon extenſion; de ſorte que, lorſqu'un ſujet particulier devient attribut par la converſion dans une propoſition négative particuliere, il devient univerſel, & change de nature contre les regles de la véritable converſion, qui ne doit point changer la reſtriction ou l'étendue des termes. Ainſi dans cette propoſition, *quelque homme n'eſt pas médecin*, le terme d'*homme* eſt pris particuliérement. Mais dans cette fauſſe converſion, *quelque médecin n'eſt pas homme*, le mot d'homme eſt pris univerſellement.

Or, il ne s'enſuit nullement de ce que la qualité de médecin eſt ſéparée de quelque homme dans cette propoſition, *quelque homme n'eſt pas médecin*, & de ce que l'idée de triangle eſt ſéparée de celle de quelque figure en cette autre propoſition, *quelque figure n'eſt pas triangle*, il ne s'enſuit, dis-je, nullement qu'il y ait des médecins qui ne ſoient pas hommes, ni des triangles qui ne ſoient pas figures.

TROISIEME

TROISIEME PARTIE DE LA LOGIQUE.

Du Raisonnement.

CEtte partie que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les regles du raisonnement, est estimée la plus importante de la Logique, & c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin : mais il y a sujet de douter si elle est aussi utile qu'on se l'imagine. La plupart des erreurs des hommes, comme nous avons déja dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes. Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnemens qui ne soient faux que parce que la conséquence en est mal tirée; & ceux qui ne seroient pas capables d'en reconnoître la fausseté par la seule lumiere de la raison, ne le seroient pas ordinairement d'entendre les regles que l'on en donne, & encore moins de les appliquer. Néanmoins, quand on ne considéreroit ces regles que comme des vérités spéculatives, elles serviroient toujours à exercer l'esprit; & de plus, on ne peut nier qu'elles n'aient quelque usage en quelques rencontres, & à l'égard de quelques

personnes, qui, étant d'un naturel vif & pénétrant, ne se laissent quelquefois tromper par de fausses conséquences, que faute d'attention, à quoi la réflexion qu'ils feroient sur ces regles, seroit capable de remédier. Quoi qu'il en soit, voilà ce qu'on en dit ordinairement, & quelque chose même de plus que ce qu'on en dit.

CHAPITRE I.

De la nature du raisonnement, & des diverses especes qu'il peut y en avoir.

LA nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle *question*, ne peut pas toujours le faire par la considération des deux idées qui la composent, dont celle qui en est le sujet est aussi appellée *le petit terme*, parce que le sujet est d'ordinaire moins étendu que l'attribut, & celle qui en est l'attribut est aussi appellée *le grand terme* par une raison contraire. Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisieme idée, ou incomplexe ou complexe (suivant ce qui a été dit des termes complexes) & cette troisieme idée s'appelle *moyen*.

Or, il ne serviroit de rien, pour faire cette comparaison de deux idées ensemble par l'entremise de cette troisieme idée, de la comparer seulement avec un des deux termes. Si je veux savoir, par exemple, si l'ame est spirituelle, & que ne le pénétrant pas d'abord, je choisisse pour m'en éclair-

çir, l'idée de pensée, il est clair qu'il me sera inutile de comparer la pensée avec l'ame, si je ne conçois dans la pensée aucun rapport avec l'attribut de spirituel, par le moyen duquel je puisse juger s'il convient ou ne convient pas à l'ame. Je dirai bien, par exemple, l'ame pense; mais je n'en pourrai pas conclure, donc elle est spirituelle, si je ne conçois aucun rapport entre le terme de *penser*, & celui de *spirituelle*.

Il faut donc que ce terme moyen soit comparé, tant avec le sujet ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes qu'on appelle *simples* pour cette raison, soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les argumens qu'on appelle *conjonctifs*.

Mais en l'une ou l'autre maniere, cette comparaison demande deux propositions.

Nous parlerons en particulier des argumens conjonctifs; mais pour les simples cela est clair, parce que le moyen étant une fois comparé avec l'attribut de la conclusion (ce qui ne peut être qu'en affirmant ou niant) fait la proposition qu'on appelle *majeure*, à cause que cet attribut de la conclusion s'appelle *grand terme*.

Et étant une autre fois comparé avec le sujet de la conclusion, fait celle qu'on appelle *mineure*, à cause que le sujet de la conclusion s'appelle *petit terme*.

Et puis la conclusion, qui est la proposition même qu'on avoit à prouver, & qui avant que d'être prouvée s'appelloit *question*.

Il est bon de savoir que les deux premieres propositions s'appellent aussi *prémisses* (*præmissæ*) parce qu'elles sont mises, au moins dans l'esprit, avant la conclusion, qui en doit être une suite nécef-

faire si le syllogisme est bon, c'est-à-dire, que supposé la vérité des prémisses, il faut nécessairement que la conclusion soit vraie.

Il est vrai que l'on n'exprime pas toujours les deux prémisses, parce que souvent une seule suffit pour en faire concevoir deux à l'esprit : &, quand on n'exprime ainsi que deux propositions, cette sorte de raisonnement s'appelle *enthymême*, qui est un véritable syllogisme dans l'esprit, parce qu'il supplée la proposition qui n'est pas exprimée, mais qui est imparfait dans l'expression, & ne conclut qu'en vertu de cette proposition sous-entendue.

J'ai dit qu'il y avoit au moins trois propositions dans un raisonnement; mais il pourroit y en avoir beaucoup davantage sans qu'il fût pour cela défectueux, pourvu qu'on garde toujours les regles; car, si, après avoir consulté une troisieme idée, pour savoir si un attribut convient ou ne convient pas à un sujet, & l'avoir comparée avec un des termes, je ne sais pas encore s'il convient ou ne convient pas au second terme; j'en pourrois choisir une quatrieme pour m'en éclaircir, & une cinquieme si celle-là ne suffit pas, jusqu'à ce que je vinsse à une idée qui liât l'attribut de la conclusion avec le sujet.

Si je doute, par exemple, *si les avares sont misérables*, je pourrai considérer d'abord que les avares sont pleins de désirs & de passions : si cela ne me donne pas lieu de conclure, *donc ils sont misérables*, j'examinerai ce que c'est que d'être plein de désirs, & je trouverai dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses que l'on désire, & la misere dans cette privation de ce que l'on désire; ce qui me donnera lieu de former ce raisonnement : *Les avares sont pleins de désirs : Ceux qui sont pleins de désirs, manquent de*

beaucoup de choses, parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs désirs : Ceux qui manquent de ce qu'ils désirent, sont misérables : Donc les avares sont misérables.

Ces sortes de raisonnemens composés de plusieurs propositions, dont la seconde dépend de la premiere, & ainsi du reste, s'appellent *sorites* : & ce sont ceux qui sont les plus ordinaires dans les Mathématiques ; mais parce que, quand ils sont longs, l'esprit a plus de peine à les suivre, & que le nombre des trois propositions est assez proportionné avec l'étendue de notre esprit, on a pris plus de soin d'examiner les regles des bons & des mauvais syllogismes, c'est-à-dire, des argumens de trois propositions ; ce qu'il est bon de suivre, parce que les regles qu'on en donne peuvent facilement s'appliquer à tous les raisonnemens composés de plusieurs propositions, d'autant qu'ils peuvent tous se réduire en syllogisme, s'ils sont bons.

CHAPITRE II.

Division des Syllogismes, en simples & en conjonctifs, & des simples en incomplexes & en complexes.

LEs syllogismes sont, ou *simples*, ou *conjonctifs*. Les simples sont ceux où le moyen n'est joint à la fois qu'à un des termes de la conclusion ; les conjonctifs sont ceux où il est joint à tous les deux : ainsi cet argument est simple.

Tout bon Prince est aimé de ses sujets :
Tout Roi pieux est bon Prince :
Donc tout Roi pieux est aimé de ses sujets.

Parce que le moyen est joint séparément avec *Roi*

pieux, qui eſt le ſujet de la concluſion, & *aimé de ſes ſujets*, qui en eſt l'attribut ; mais celui-ci eſt conjonctif par une raiſon contraire.

Si un Etat électif eſt ſujet aux diviſions, il n'eſt pas de longue durée.

Or, un Etat électif eſt ſujet aux diviſions:

Donc un Etat électif n'eſt pas de longue durée ; puiſque *Etat électif*, qui eſt le ſujet, & *de longue durée*, qui eſt l'attribut, entrent dans la majeure.

Comme ces deux ſortes de ſyllogiſmes ont leurs regles ſéparées, nous en parlerons ſéparément.

Les ſyllogiſmes ſimples, qui ſont ceux où le moyen eſt joint ſéparément avec chacun des termes de la concluſion, ſont encore de deux ſortes.

Les uns, où chaque terme eſt joint tout entier avec le moyen, ſavoir, l'attribut tout entier dans la majeure, & le ſujet tout entier dans la mineure.

Les autres, où la concluſion étant complexe, c'eſt-à-dire, composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du ſujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propoſitions, & on prend tout le reſte qui n'eſt plus qu'un ſeul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre propoſition, comme dans cet argument.

La loi divine oblige d'honorer les Rois.

Louis XV. eſt Roi :

Donc la loi divine oblige d'honorer Louis XV.

Nous appellerons les premieres ſortes d'argumens, démêlés & incomplexes, & les autres impliqués ou complexes ; non que tous ceux où il y a des propoſitions complexes ſoient de ce dernier genre, mais parce qu'il n'y en a point de ce dernier genre où il n'y ait des propoſitions complexes.

quoique les regles qu'on donne ordinairement pour les syllogismes simples, puissent avoir lieu dans tous les syllogismes complexes, en les renversant néanmoins, parce que la force de la conclusion ne dépend point de ce renversement-là, nous n'appliquerons ici les regles des syllogismes simples qu'aux incomplexes, en réservant de traiter à part des syllogismes complexes.

CHAPITRE III.

Regles générales des Syllogismes simples incomplexes.

Ce Chapitre & les suivans jusqu'au douzieme, sont de ceux dont il est parlé dans *le discours*, qui contiennent des choses subtiles & nécessaires pour la spéculation de la Logique, mais qui sont de peu d'usage.

NOus avons déja vu dans les Chapitres précédens, qu'un syllogisme simple ne doit avoir que trois termes, les deux termes de la conclusion & un seul moyen, dont chacun étant répété deux fois, il s'en fait trois propositions : la majeure où entre le moyen, & l'attribut de la conclusion appellé le grand terme ; la mineure où entre aussi le moyen, & le sujet de la conclusion appellé le petit terme ; & la conclusion dont le petit terme est le sujet, & le grand terme l'attribut.

Mais, parce qu'on ne peut pas tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de prémisses, il y a des regles générales qui font voir qu'une conclusion ne sauroit être bien tirée dans un syllogisme où elles ne sont pas observées : & ces regles sont fondées sur les axiomes qui ont été établis dans la seconde Partie touchant la nature des propositions affirmatives & négatives,

universelles & particulieres, tels que sont ceux-ci, qu'on ne fera que proposer, ayant été prouvés ailleurs.

1. Les propositions particulieres sont enfermées dans les générales de même nature, & non les générales dans les particulieres, I dans A, & O dans E, & non A dans I, ni E dans O.

2. Le sujet d'une proposition pris universellement ou particuliérement, est ce qui la rend universelle ou particuliere.

3. L'attribut d'une proposition affirmative, n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toujours considéré comme pris particuliérement; parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.

4. L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement.

C'est principalement sur ces axiomes que sont fondées les regles générales des syllogismes qu'on ne sauroit violer, sans tomber en de faux raisonnemens.

I. REGLE.

Le moyen ne peut être pris deux fois particuliérement; mais il doit être pris au moins une fois universellement.

Car, devant unir ou désunir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne peut le faire s'il est pris pour deux parties différentes d'un même tout, parce que ce ne sera pas peut-être la même partie qui sera unie ou désunie de ces deux termes. Or, étant pris deux fois particuliérement, il peut être pris pour deux différentes parties du même tout; & par conséquent on n'en pourra rien conclure, au moins nécessairement; ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puisqu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de dire, que celui dont la conclusion ne peut

[illegible]ſe, les prémiſſes étant vraies. Ainſi, dans cet argument : *Quelque homme eſt ſaint : Quelque homme eſt voleur : Donc quelque voleur eſt ſaint ;* le mot d'*homme* étant pris pour diverſes parties des hommes, ne peut unir *voleur* avec *ſaint*, parce que ce n'eſt pas le même homme qui eſt ſaint & qui eſt voleur.

On ne peut pas dire le même du ſujet & de l'attribut de la concluſion ; car encore qu'ils ſoient pris deux fois particuliérement, on peut néanmoins les unir enſemble en uniſſant un de ces termes au moyen de toute l'étendue du moyen ; car il s'enſuit delà fort bien, que ſi ce moyen eſt uni dans quelqu'une de ſes parties à quelque partie de l'autre terme, ce premier terme que nous avons dit être joint à tout le moyen, ſe trouvera joint auſſi avec le terme auquel quelque partie du moyen eſt jointe. S'il y a quelques François dans chaque maiſon de Paris, & qu'il y ait des Allemands en quelque maiſon de Paris, il y a des maiſons où il y a tout enſemble un François & un Allemand.

Si quelques riches ſont ſots,
Et que tout riche ſoit honoré,
Il y a des ſots honorés.

Car ces riches qui ſont ſots, ſont auſſi honorés ; puiſque tous les riches ſont honorés, & par conſéquent dans ces riches ſots & honorés, les qualités de ſot & d'honoré ſont jointes enſemble.

2. REGLE.

Les termes de la concluſion ne peuvent point être pris plus univerſellement dans la concluſion que dans les prémiſſes.

C'eſt pourquoi lorſque l'un ou l'autre eſt pris univerſellement dans la concluſion, le raiſonnement ſera faux, s'il eſt pris particuliérement dans les deux premieres propoſitions.

La raiſon eſt, qu'on ne peut rien conclure du particulier au général (ſelon le premier axiome.) Car de ce quelque homme eſt noir, on ne peut pas conclure que tout homme eſt noir.

1. *Corollaire.*

Il doit toujours y avoir dans les prémiſſes un terme univerſel de plus que dans la concluſion; car tout terme qui eſt général dans la concluſion, doit auſſi l'être dans les prémiſſes; & de plus, le moyen doit y être pris au moins une fois généralement.

2. *Corollaire.*

Lorſque la concluſion eſt négative, il faut néceſſairement que le grand terme ſoit pris généralement dans la majeure; car il eſt pris généralement dans la concluſion négative (par le quatrieme axiome) & par conſéquent il doit auſſi être pris généralement dans la majeure (par la ſeconde regle.)

3. *Corollaire.*

La majeure d'un argument, dont la concluſion eſt négative, ne peut jamais être une particuliere affirmative; car le ſujet & l'attribut d'une propoſition particuliere affirmative ſont tous deux pris particuliérement (par le deuxieme & troiſieme axiome:) & ainſi le grand terme n'y ſeroit pris que particuliérement contre le ſecond Corollaire.

4. *Corollaire.*

Le petit terme eſt toujours dans la concluſion comme dans les prémiſſes, c'eſt-à-dire, que comme il ne peut être que particulier dans la concluſion, quand il eſt particulier dans les prémiſſes, il peut, au contraire, être toujours général dans la concluſion, quand il l'eſt dans les prémiſſes; car le petit terme ne ſauroit être général dans la mineure, lorſqu'il en eſt le ſujet, qu'il ne ſoit généralement uni au moyen ou déſuni du moyen, &

peut être l'attribut, & y être pris généralement, que la proposition ne soit négative, parce que l'attribut d'une proposition affirmative est toujours pris particuliérement. Or, les propositions négatives marquent que l'attribut pris selon toute son étendue, est désuni d'avec le sujet.

Et par conséquent une proposition où le petit terme est général, marque, ou une union du moyen avec tout ce petit terme, ou une désunion du moyen d'avec tout le petit terme.

Or, si, par cette union du moyen avec le petit terme, on conclut qu'une autre idée est jointe avec ce petit terme, on doit conclure qu'elle est jointe à tout le petit terme, & non-seulement à une partie, car le moyen étant joint à tout le petit terme, ne peut rien prouver par cette union d'une partie qu'il ne le prouve aussi des autres, puisqu'il est joint à toutes.

De même, si la désunion du moyen d'avec le petit terme prouve quelque chose de quelque partie du petit terme, elle le prouve de toutes les parties, puisqu'il est également désuni de toutes ses parties.

5. *Corollaire.*

Lorsque la mineure est une négative universelle, si on en peut tirer une conclusion légitime, elle peut être toujours générale. C'est une suite du précédent corollaire; car le petit terme ne sauroit manquer d'être pris généralement dans la mineure, lorsqu'elle est négative universelle, soit qu'il en soit le sujet (par le 2. Ax.) soit qu'il en soit l'attribut (par le 4.)

3. Regle.

On ne peut rien conclure de deux propositions négatives.

Car deux propositions négatives séparent le

sujet du moyen, & l'attribut du même moyen. Or, de ce que deux choses sont séparées de la même chose, il ne s'ensuit, ni qu'elles soient, ni qu'elles ne soient pas la même chose. De ce que les Espagnols ne sont pas Turcs, & de ce que les Turcs ne sont pas Chrétiens, il ne s'ensuit pas que les Espagnols ne soient pas Chrétiens, & il ne s'ensuit pas aussi que les Chinois le soient, quoiqu'ils ne soient pas plus Turcs que les Espagnols.

4. REGLE.

On ne peut prouver une conclusion négative par deux propositions affirmatives.

Car de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisieme, on ne peut pas prouver qu'ils soient désunis entre eux.

5. REGLE.

La conclusion suit toujours la plus foible partie; c'est-à-dire, que s'il y a une des deux propositions qui soit négative, elle doit être négative; & s'il y en a une particuliere, elle doit être particuliere.

La preuve en est, que s'il y a une proposition négative, le moyen est désuni de l'une des parties de la conclusion, & ainsi il est incapable de les unir, ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particuliere, la conclusion n'en peut être générale; car si la conclusion est générale affirmative, le sujet étant universel, il doit aussi être universel dans la mineure, & par conséquent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet, sera particulier dans la mineure. Donc il sera général dans la majeure, parce qu'autrement il seroit deux fois particulier. Donc il en sera le sujet, & par conséquent

[illegible] majeure sera aussi universelle ; & ainsi il ne peut y avoir de proposition particuliere dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles négatives ; car delà il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux prémisses, suivant le premier corollaire. Or, comme il doit y avoir une proposition affirmative, par la troisieme regle, dont l'attribut est pris particuliérement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, & par conséquent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles. Ce qu'il falloit démontrer.

6. *Corollaire.*

Ce qui conclut le général, conclut le particulier.

Ce qui conclut A, conclut I ; ce qui conclut E, conclut O : mais ce qui conclut le particulier ne conclut pas pour cela le général. C'est une suite de la regle précédente & du 1. axiome ; mais il faut remarquer qu'il a plu aux hommes de ne considérer les especes d'un syllogisme que selon sa plus noble conclusion qui est la générale : de sorte qu'on ne compte point pour une espece particuliere de syllogisme celui où on ne conclut le particulier que parce qu'on en peut aussi conclure le général.

C'est pourquoi il n'y a point de syllogisme où la majeure étant A, & la mineure E, la conclusion soit O ; car (par le 5. corollaire) la conclusion d'une mineure universelle négative peut toujours être générale. De sorte que si on ne peut pas la tirer générale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A, E, O, n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement en tant qu'il peut être enfermé dans A, E, E.

6. REGLE.

De deux propositions particulieres il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives, le moyen y sera pris deux fois particuliérement, soit qu'il soit sujet (par le 2. axiome,) soit qu'il soit attribut, (par le 3. axiome.) Or, par la 1. regle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particuliérement.

Et s'il y en avoit une négative, la conclusion l'étant aussi, (par la regle précédente) il doit y avoir au moins deux termes universels dans les prémisses, (suivant le 2. corollaire.) Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux prémisses, étant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions, où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse, ou deux attributs négatifs, ce qui seroit contre la troisieme regle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle.

CHAPITRE IV.

Des figures & des modes des syllogismes en général. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.

APrès l'établissement des regles générales qui doivent être nécessairement observées dans tous les syllogismes simples, il reste à voir combien il peut y avoir de ces sortes de syllogismes.

On peut dire en général qu'il y en a autant de sortes qu'il peut y avoir de différentes manieres de disposer, en gardant ces regles, les trois propositions d'un syllogisme, & les trois termes dont elles sont composées.

La disposition des 3. propositions selon leurs 4. différences A, E, I, O, s'appelle *mode*.

Et la disposition des trois termes, c'est-à-dire, du moyen avec les deux termes de la conclusion, s'appelle *figure*.

Or, on peut compter combien il peut y avoir de modes concluans, à n'y considérer point les différentes figures selon lesquelles un même mode peut faire divers syllogismes; car, par la doctrine des combinaisons, 4. termes (comme sont A, E, I, O,) étant pris trois à trois, ne peuvent être différemment arrangés qu'en 64. manieres; mais de ces 64. diverses manieres, ceux qui voudront prendre la peine de les considérer chacune à part, trouveront qu'il y en a,

18. Exclues par la 3. & la 6. regle, qu'on ne conclut rien de deux négatives & de deux particulieres.

18. Par la 5. que la conclusion suit la plus foible partie.

6. Par la 4. qu'on ne peut conclure négativement de deux affirmatives.

1. Savoir, I, E, O, par le 3. corollaire des regles générales.

1. Savoir, A, E, O, par le 6. corollaire des regles générales.

Ce qui fait en tout 54, & par conséquent il ne reste que dix modes concluans.

4. Affir.	A, A, A, A, I, I, A, A, I, I, A, I.	6. Nég.	E, A, E, A, E, E, E, A, O, A, O, O, O, A, O, E, I, O.

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix especes de syllogismes, parce qu'un seul de ces modes en peut faire diverses especes selon l'autre maniere

d'où ſe prend la diverſité des ſyllogiſmes qu'en la différente diſpoſition des trois termes que nous avons déja dit s'appeller *figure.*

Or, pour cette diſpoſition des trois tèrmes, elle ne peut regarder que les deux premieres propoſitions, parce que la concluſion eſt ſuppoſée avant qu'on faſſe le ſyllogiſme pour la prouver : & ainſi, le moyen ne pouvant s'arranger qu'en quatre manieres différentes avec les deux termes de la concluſion, il n'y a auſſi que quatre figures poſſibles.

Car, ou le moyen eſt *ſujet en la majeure & attribut en la mineure.* Ce qui fait la 1. *figure.*

Ou il eſt *attribut en la majeure & en la mineure.* Ce qui fait la 2. *figure.*

Ou il eſt *ſujet en l'une & en l'autre.* Ce qui fait la 3. *figure.*

Ou il eſt enfin *attribut dans la majeure & ſujet en la mineure.* Ce qui peut faire une 4. *figure :* étant certain que l'on peut conclure quelquefois néceſſairement en cette maniere, ce qui ſuffit pour faire un vrai ſyllogiſme. On en verra des exemples ci-après.

Néanmoins, parce qu'on ne peut conclure de cette quatrieme maniere, qu'en une façon qui n'eſt nullement naturelle, & où l'eſprit ne ſe porte jamais, Ariſtote & ceux qui l'ont ſuivi, n'ont pas donné à cette maniere de raiſonner le nom de figure. Galien a ſoutenu le contraire, & il eſt clair que ce n'eſt qu'une diſpute de mots, qui doit ſe décider en leur faiſant dire de part & d'autre ce qu'ils entendent par le mot de figure.

Mais ceux-là ſe trompent, ſans doute, qui prennent pour une 4. figure, qu'ils accuſent Ariſtote de n'avoir pas reconnue, les argumens de la 1. dont la majeure & la mineure ſont tranſpo-

Comme lorſqu'on dit : *Tout corps eſt diviſible ; tout ce qui eſt diviſible eſt imparfait. Donc tout corps eſt imparfait.* Je m'étonne que Monſieur Gaſſendi ſoit tombé dans cette erreur ; car il eſt ridicule de prendre pour la majeure d'un ſyllogiſme, la propoſition qui ſe trouve la premiere, & pour mineure celle qui ſe trouve la ſeconde : ſi cela étoit, il faudroit prendre ſouvent la concluſion même pour la majeure ou la mineure d'un argument, puiſque c'eſt aſſez ſouvent la premiere ou la ſeconde des trois propoſitions qui le compoſent, comme dans ces vers d'Horace la concluſion eſt la premiere, la mineure la ſeconde, & la majeure la troiſieme :

Qui melior ſervo, qui liberior ſit avarus :
In triviis fixum cùm ſe dimittit ad aſſem
Non video : nam qui cupiet, metuet quoque ; porro
Qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam.

Car tout cela ſe réduit à cet argument.

Celui qui eſt dans de continuelles appréhenſions, n'eſt point libre :

Tout avare eſt dans de continuelles appréhenſions :

Donc nul avare n'eſt libre.

Il ne faut donc point avoir égard au ſimple arrangement local des propoſitions, qui ne change rien dans l'eſprit : mais on doit prendre pour ſyllogiſme de la 1. figure tous ceux où le moyen eſt ſujet dans la propoſition où ſe trouve le grand terme (c'eſt-à-dire, l'attribut de la concluſion) & attribut dans celle où ſe trouve le petit terme (c'eſt-à-dire, le ſujet de la concluſion,) : & ainſi il ne reſte pour 4. figure que ceux, au contraire, où le milieu eſt attribut dans la majeure & ſujet dans la mineure ; & c'eſt ainſi que nous les appel-

lerons, sans que personne puisse le trouver mauvais, puisque nous avertissons par avance, que nous n'entendons par ce terme de figure, qu'une différente disposition du moyen.

CHAPITRE V.

Regles, modes & fondemens de la premiere figure.

LA premiere figure est donc celle où le moyen est sujet dans la majeure & attribut dans la mineure.

Cette figure n'a que deux regles.

1. REGLE.

Il faut que la mineure soit affirmative.

Car si elle étoit négative, la majeure seroit affirmative par la 3. regle générale, & la conclusion négative par la 5. Donc le grand terme seroit pris universellement dans la conclusion, parce qu'elle seroit négative, & particuliérement dans la majeure, parce qu'il en est l'attribut dans cette figure, & qu'elle seroit affirmative, ce qui seroit contre la seconde regle, qui défend de conclure du particulier au général. Cette raison a lieu aussi dans la troisieme figure, où le grand terme est aussi attribut dans la majeure.

2. REGLE.

La majeure doit être universelle.

Car la mineure étant affirmative par la regle précédente, le moyen qui y est attribut, y est pris particuliérement. Donc il doit être universel dans la majeure où il est sujet, ce qui la rend universelle : autrement il seroit pris deux fois (particuliérement) contre la premiere regle générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que quatre modes de la premiere figure.

On a fait voir dans le Chapitre précédent, qu'il ne peut y avoir que dix modes concluans; mais de ces dix modes A, E, E, & A, O, O, sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est que la mineure doit être affirmative.

I, A, I, & O, A, O, sont exclus par la 2. qui est que la majeure doit être universelle.

A, A, I, & E, A, O, sont exclus par le 6. corollaire des regles générales; car le petit terme étant sujet dans la mineure, elle ne peut être universelle que la conclusion ne puisse l'être aussi.

Et par conséquent il ne reste que ces 4. modes:

2. Affir. { A, A, A, / A, I, I. — 2. Nég. { E, A, E, / E, I, O.

Ce qu'il falloit démontrer.

Ces quatre modes, pour être plus facilement retenus, ont été réduits à des mots artificiels, dont les trois syllabes marquent les trois propositions, & la voyelle de chaque syllabe marque quelle doit être cette proposition. De sorte que ces mots ont cela de très-commode dans l'Ecole, qu'on marque clairement par un seul mot une espece de syllogisme, que sans cela on ne pourroit faire entendre qu'avec beaucoup de discours.

BAR- *Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il doit nourrir, est homicide:*

BA- *Tous les riches qui ne donnent point l'aumône dans les nécessités publiques, laissent mourir de faim ceux qu'ils doivent nourrir.*

RA. *Donc ils sont homicides.*

CE- *Nul voleur impénitent ne doit s'attendre d'être sauvé.*

LA- *Tous ceux qui meurent après s'être enrichis*

du bien de l'Egliſe, ſans vouloir le reſtituer, ſont des voleurs impénitens :

RENT, *Donc nul d'eux ne doit s'attendre d'être ſauvé.*

DA- *Tout ce qui ſert au ſalut, eſt avantageux :*

RI- *Il y a des afflictions qui ſervent au ſalut.*

I. *Donc il y a des afflictions qui ſont avantageuſes.*

FE- *Ce qui eſt ſuivi d'un juſte repentir, n'eſt jamais à ſouhaiter :*

RI- *Il y a des plaiſirs qui ſont ſuivis d'un juſte repentir.*

O. *Donc il y a des plaiſirs qui ne ſont point à ſouhaiter.*

Fondement de la premiere figure.

Puiſque dans cette figure le grand terme eſt affirmé ou nié du moyen pris univerſellement, & ce même moyen affirmé enſuite dans la mineure du petit terme, ou ſujet de la concluſion, il eſt clair qu'elle n'eſt fondée que ſur deux principes ; l'un pour les modes affirmatifs, l'autre pour les modes négatifs.

Principe des modes affirmatifs.

Ce qui convient à une idée priſe univerſellement, convient auſſi à tout ce dont cette idée eſt affirmée, ou qui eſt ſujet de cette idée, ou qui eſt compris dans l'extenſion de cette idée : car ces expreſſions ſont ſynonimes.

Ainſi l'idée d'*animal*, convenant à tous les hommes, convient auſſi à tous les Ethiopiens. Ce principe a été tellement éclairci dans le Chapitre où nous avons traité de la nature des propoſitions affirmatives, qu'il n'eſt pas néceſſaire de l'éclaircir ici davantage. Il ſuffira d'avertir qu'on l'exprime ordinairement dans l'Ecole en cette maniere : *Quod convenit conſequenti, convenit antecedenti ;* & que l'on entend par terme

conſéquent une idée générale qui eſt affirmée d'une autre, & par antécédent le ſujet dont elle eſt affirmée, parce qu'en effet l'attribut ſe tire par conſéquent du ſujet ; s'il eſt homme, il eſt anima

Principe des modes négatifs.

Ce qui eſt nié d'une idée priſe univerſellement, eſt nié de tout ce dont cette idée eſt affirmée.

Arbre eſt nié de tous les animaux ; il eſt donc nié de tous les hommes, parce qu'ils ſont animaux. On l'exprime ainſi dans l'Ecole : *Quod negatur de conſequenti, negatur de antecedenti.* Ce que nous avons dit en traitant des propoſitions négatives, me diſpenſe d'en parler ici davantage.

Il faut remarquer qu'il n'y a que la 1. figure qui conclue tout, A, E, I, O.

Et qu'il n'y a qu'elle auſſi qui conclue A, dont la raiſon eſt, qu'afin que la concluſion ſoit univerſelle affirmative, il faut que le petit terme ſoit pris généralement dans la mineure, & par conſéquent qu'il en ſoit ſujet, & que le moyen en ſoit l'attribut : d'où il arrive que le moyen y eſt pris particuliérement. Il faut donc qu'il ſoit pris généralement dans la majeure, (par la 1. regle générale) & que par conſéquent il en ſoit le ſujet. Or, c'eſt en cela que conſiſte la 1. figure, que le moyen y eſt ſujet en la majeure, & attribut en la mineure.

CHAPITRE VI.

Regles, modes & fondemens de la seconde figure.

LA seconde figure est celle où le moyen est deux fois attribut, & delà il s'ensuit qu'afin qu'elle conclue nécessairement, il faut que l'on garde ces deux regles.

1. REGLE.

Il faut qu'il y ait une des deux premieres propositions négatives, & par conséquent que la conclusion le soit aussi par la sixieme regle générale.

Car si elles étoient toutes deux affirmatives, le moyen qui est toujours attribut, seroit pris deux fois particuliérement contre la premiere regle générale.

2. REGLE.

Il faut que la majeure soit universelle.

Car la conclusion étant négative, le grand terme ou l'attribut est pris universellement. Or, ce même terme est sujet de la majeure. Donc il doit être universel, & par conséquent rendre la majeure universelle.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que quatre modes dans la seconde figure.

Des dix modes concluans, les 4. affirmatifs sont exclus par la 1. regle de cette figure, qui est que l'une des prémisses doit être négative.

O, A, O, est exclus par la seconde regle, qui est que la majeure doit être universelle.

E, A, O, est exclus par la même raison qu'en la 1. figure, parce que le petit terme est aussi sujet en la mineure.

Il ne reste donc de ces dix modes que ces quatre :

2. Génér. { E, A, E, / A, E, E. 2. Part. { E, I, O, / A, O, O.

Ce qu'il falloit démontrer.

On a compris ces quatre modes sous ces mots artificiels.

CE- *Nul menteur n'est croyable :*
SA- *Tout homme de bien est croyable :*
RE. *Donc nul homme de bien n'est menteur.*

CA- *Tous ceux qui sont à* JESUS-CHRIST *crucifient leur chair :*
MES- *Tous ceux qui menent une vie molle & voluptueuse, ne crucifient point leur chair :*
TRES. *Donc nul d'eux n'est à* JESUS-CHRIST.

FES- *Nulle vertu n'est contraire à l'amour de la vérité :*
TI- *Il y a un amour de la paix qui est contraire à l'amour de la vérité :*
NO. *Donc il y a un amour de la paix qui n'est pas vertu.*

BA- *Toute vertu est accompagnée de discrétion :*
RO- *Il y a des zeles sans discrétion :*
CO. *Donc il y a des zeles qui ne sont pas vertu.*

Fondement de la seconde figure.

Il seroit facile de réduire toutes ces diverses sortes d'argumens à un même principe par quelque détour ; mais il est plus avantageux d'en réduire deux à un principe, & deux à un autre, parce que la dépendance & la liaison qu'ils ont avec ces deux principes, est plus claire & plus immédiate.

1. Principe des argumens en *Cesare* & *Festino.*

Le premier de ces principes est celui qui sert aussi de fondement aux argumens négatifs de la premiere figure, savoir, *Que ce qui est nié d'une idée universelle, est aussi nié de tout ce dont cette*

idée est affirmée, c'est-à-dire, de tous les sujets de cette idée : car il est clair que les argumens en *Cesare* & en *Festino*, sont établis sur ce principe. Pour montrer, par exemple, que nul homme de bien n'est menteur, j'ai affirmé croyable de tout homme de bien, & j'ai nié menteur de tout homme croyable, en disant que nul menteur n'est croyable. Il est vrai que cette façon de nier est indirecte, puisqu'au lieu de nier menteur de croyable, j'ai nié croyable de menteur : mais comme les propositions négatives universelles se convertissent simplement en niant l'attribut d'un sujet universel, on nie ce sujet universel de l'attribut.

Cela fait voir néanmoins que les argumens en *Cesare* sont, en quelque maniere, indirects, puisque ce qui doit être nié, n'y est nié qu'indirectement; mais, comme cela n'empêche pas que l'esprit ne comprenne facilement & clairement la force de l'argument, ils peuvent passer pour directs, entendant ce terme pour des argumens clairs & naturels.

Cela fait voir aussi que ces deux modes *Cesare* & *Festino*, ne sont différens des deux de la 1. figure, *Celarent* & *Ferio*, qu'en ce que la majeure en est renversée : mais, quoique l'on puisse dire que les modes négatifs de la 1. figure sont plus directs, il arrive néanmoins souvent que ces deux de la 2. figure qui y répondent, sont plus naturels, & que l'esprit s'y porte plus facilement. Car, par exemple, dans celui que nous venons de proposer, quoique l'ordre direct de la négation demandât que l'on dît : nul homme croyable n'est menteur, ce qui eût fait un argument en *Celarent*; néanmoins notre esprit se porte plus naturellement à dire que nul menteur n'est croyable.

Principe

Principe des argumens en *Cameſtres* & *Baroco*.

Dans ces deux modes le moyen eſt affirmé de l'attribut de la concluſion, & nié du ſujet : ce qui fait voir qu'ils ſont établis directement ſur ce principe : *Tout ce qui eſt compris dans l'extenſion d'une idée univerſelle, ne convient à aucun des ſujets dont on la nie, l'attribut d'une propoſition négative étant pris ſelon toute ſon extenſion, comme on l'a prouvé dans la ſeconde Partie.*

Vrai Chrétien eſt compris dans l'extenſion de charitable, puiſque tout vrai Chrétien eſt charitable : charitable eſt nié d'impitoyable envers les pauvres. Donc vrai Chrétien eſt nié d'impitoyable envers les pauvres : ce qui fait cet argument.

Tout vrai Chrétien eſt charitable :

Nul impitoyable envers les pauvres n'eſt charitable :

Donc nul impitoyable envers les pauvres n'eſt vrai Chrétien.

CHAPITRE VII.

Regles, modes & fondemens de la troiſieme figure.

Dans la 3. figure le moyen eſt deux fois ſujet. D'où il s'enſuit :

1. REGLE.

Que la mineure en doit être affirmative.

Ce que nous avons déja prouvé par la premiere regle de la 1. figure ; parce que dans l'une & dans l'autre, l'attribut de la concluſion eſt auſſi attribut dans la majeure.

2. REGLE.

L'on n'y peut conclure que particuliérement

Car la mineure étant toujours affirmative, le petit terme qui y est attribut, est particulier. Donc il ne peut être universel dans la conclusion où il est sujet; parce que ce seroit conclure le général du particulier, contre la 2. regle générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que six modes dans la troisieme figure.

Des dix modes concluans, A, E, E, & A, O, O, sont exclus par la premiere regle de cette figure, qui est, que la mineure ne peut être négative.

A, A, A, & E, A, E, sont exclus par la 2. regle qui est, que la conclusion n'y peut être générale.

Il ne reste donc que ces six modes.

3. Affirm.	A, A, I, A, I, I, I, A, I.	3. Nég.	E, A, O, E, I, O, O, A, O.

Ce qu'il falloit démontrer.

C'est ce qu'on a réduit à ces six mots artificiels, quoique dans un autre ordre.

DA- *La divisibilité de la matiere à l'infini est incompréhensible:*

RA- *La divisibilité de la matiere à l'infini est très-certaine:*

PTI. *Il y a donc des choses très-certaines qui sont incompréhensibles.*

FE- *Nul homme ne peut se quitter soi-même:*

LA- *Tout homme est ennemi de soi-même.*

PTON. *Il y a donc des ennemis que l'on ne sauroit quitter.*

DI- *Il y a des méchans dans les plus grandes fortunes:*

SA- *Tous les méchans sont misérables:*

MIS. *Il y a donc des misérables dans les plus grandes fortunes.*

DA- *Tout serviteur de Dieu est Roi:*

TI- *Il y a des serviteurs de Dieu qui sont pauvres:*

SI. *Il y a donc des pauvres qui sont Rois.*

BO- *Il y a des coleres qui ne sont pas blâmables :*

CAR- *Toute colere est une passion :*

DO. *Donc il y a des passions qui ne sont pas blâmables.*

FE- *Nulle sottise n'est éloquente :*

RI- *Il y a des sottises en figure :*

SON. *Il y a donc des figures qui ne sont pas éloquentes.*

Fondemens de la 3. figure.

Les deux termes de la conclusion étant attribués dans les deux prémisses à un même terme qui sert de moyen, on peut réduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe.

Principe des modes affirmatifs.

Lorsque deux termes peuvent s'affirmer d'une même chose, ils peuvent aussi s'affirmer l'un de l'autre pris particuliérement.

Car, étant unis ensemble dans cette chose, puisqu'ils lui conviennent, il s'ensuit qu'ils sont quelquefois unis ensemble, & partant que l'on peut les affirmer l'un de l'autre particuliérement. Mais, afin qu'on soit assuré que ces deux termes aient été affirmés d'une même chose, qui est le moyen, il faut que ce moyen soit pris au moins une fois universellement; car s'il étoit pris deux fois particuliérement, ce pourroit être deux diverses parties d'un terme commun, qui ne seroient pas la même chose.

Principe des modes négatifs.

Lorsque de deux termes l'un peut être nié & l'autre affirmé de la même chose, ils peuvent se nier particuliérement.

Car il est certain qu'ils ne sont pas toujours joints ensemble, puisqu'ils n'y sont pas joints dans cette chose. Donc on peut les nier quelquefois

l'un de l'autre ; c'est-à-dire, que l'on peut les nier l'un de l'autre pris particuliérement ; mais il faut, par la même raison, qu'afin que ce soit la même chose, le moyen soit pris au moins une fois universellement.

CHAPITRE VIII.

Des modes de la quatriéme figure.

LA 4. figure est celle où le moyen est attribut dans la majeure, & sujet dans la mineure. Elle est si peu naturelle, qu'il est assez inutile d'en donner les regles. Les voilà néanmoins, afin qu'il ne manque rien à la démonstration de toutes les manieres simples de raisonner.

1. REGLE.

Quand la majeure est affirmative, la mineure est toujours universelle.

Car le moyen est pris particuliérement dans la majeure affirmative, parce qu'il en est l'attribut. Il faut donc (par la 1. regle générale) qu'il soit pris généralement dans la mineure, & que par conséquent il la rende universelle, parce qu'il en est le sujet.

2. REGLE.

Quand la mineure est affirmative, la conclusion est toujours particuliere.

Car le petit terme est attribut dans la mineure, & par conséquent il y est pris particuliérement, quand elle est affirmative ; d'où il s'ensuit (par la 2. regle générale) qu'il doit aussi être particulier dans la conclusion, ce qui la rend particuliere, parce qu'il en est le sujet.

3. REGLE.

Dans les modes négatifs, la majeure doit être générale.

Car la conclusion étant négative, le grand terme y est pris généralement. Il faut donc (par la 2. regle générale) qu'il soit pris aussi généralement dans les prémisses. Or, il est le sujet de la majeure aussi bien que dans la 2. figure; & par conséquent il faut, aussi-bien que dans la 2. figure, qu'étant pris généralement, il rende la majeure générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que 5. modes dans la 4. figure.

Des dix modes concluans, A, I, I, & A, O, O, sont exclus par la 1. regle.

A, A, A, & E, A, E, sont exclus par la 2.

O, A, O, par la 3.

Il ne reste donc que ces 5.

2. Affirm. { A, A, I, / I, A, I.   3. Nég. { A, E, E, / E, A, O, / E, I, O.

Ces 5. modes peuvent se renfermer dans ces mots artificiels.

BAR- *Tous les miracles de la nature sont ordinaires :*

BA- *Tout ce qui est ordinaire ne nous frappe point :*

RI. *Donc il y a des choses qui ne nous frappent point, qui sont des miracles de la nature.*

CA- *Tous les maux de la vie sont des maux passagers :*

DEN- *Tous les maux passagers ne sont point à craindre :*

TES. *Donc nul des maux qui sont à craindre, n'est un mal de cette vie.*

DI- *Quelque fou dit vrai :*

BA- *Quiconque dit vrai mérite d'être suivi :*

TIS. *Donc il y en a qui méritent d'être suivis, qui ne laissent pas d'être fous.*

FES- *Nulle vertu n'est une qualité naturelle :*

PA- *Toute qualité naturelle a Dieu pour premier*
PE- *auteur :*
MO. *Donc il y a des qualités qui ont Dieu pour auteur, qui ne sont pas des vertus.*
FRI- *Nul malheureux n'est content :*
SE- *Il y a des personnes contentes qui sont pauvres :*
SOM. *Il y a donc des pauvres qui ne sont pas malheureux.*

Il est bon d'avertir que l'on exprime ordinairement ces 5. modes en cette façon, *Baralipton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum* : ce qui est venu de ce qu'Aristote n'ayant pas fait une figure séparée de ces modes, on ne les a regardés que comme modes indirects de la 1. figure, parce qu'on a prétendu que la conclusion en étoit renversée, & que l'attribut en étoit le véritable sujet. C'est pourquoi ceux qui ont suivi cette opinion, ont mis pour premiere proposition celle où le sujet de la conclusion entre, & pour mineure celle où entre l'attribut.

Et ainsi ils donnent 9. modes à la 1. figure, 4. directs & 5. indirects, qu'ils ont renfermés dans ces deux vers :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.

Et pour les deux autres figures.

Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Mais, comme la conclusion étant toujours supposée, puisque c'est ce qu'on veut prouver, on ne peut pas dire proprement qu'elle soit jamais renversée, nous avons cru qu'il étoit plus avantageux de prendre toujours pour majeure, la proposition où entre l'attribut de la conclusion : ce qui nous a obligé, pour mettre là majeure la premiere, de renverser ces mots artificiels. De sorte

que, pour mieux les retenir, on peut les renfermer en ce vers :

Babari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Frisesom.

Récapitulation.

Des diverses especes de syllogismes.

De tout ce qu'on vient de dire on peut conclure qu'il y a 19. especes de syllogismes qu'on peut diviser en diverses manieres.

1. En { Généraux 5. / Particul. 14. }

2. En { Affirm. 7. / Nég. 12. }

3. En ceux qui concluent { A, 1. / E, 4. / I, 6. / O, 8. }

4. Selon les différentes figures en les subdivisant par les modes ; ce qui a déja été assez fait dans l'explication de chaque figure.

5. Ou, au contraire, selon les modes, en les subdivisant par les figures : ce qui fera encore trouver 19. especes de syllogismes, parce qu'il y a trois modes dont chacun ne conclut qu'à une seule figure ; 6. dont chacun conclut en deux figures, & un qui conclut en toutes les quatre.

CHAPITRE IX.

Des syllogismes complexes, & comment on peut les réduire aux syllogismes communs, & en juger par les mêmes regles.

Il faut avouer que s'il y en a à qui la Logique sert, il y en a beaucoup à qui elle nuit ; & il faut reconnoître, en même-tems, qu'il n'y en a point à qui elle nuise davantage qu'à ceux qui s'en piquent le plus, & qui affectent avec plus de vanité de paroître bons Logiciens :

car cette affectation même étant la marque d'un esprit bas & peu solide, il arrive que, s'attachant plus à l'écorce des regles, qu'au bon sens, qui en est l'ame, ils se portent facilement à rejetter comme mauvais des raisonnemens qui sont très-bons, parce qu'ils n'ont pas assez de lumiere pour les ajuster aux regles, qui ne servent qu'à les tromper, à cause qu'ils ne les comprennent qu'imparfaitement.

Pour éviter ce défaut, qui ressent beaucoup cet air de pédanterie, si indigne d'un honnête homme, nous devons plutôt examiner la solidité d'un raisonnement par la lumiere naturelle, que par les formes; & un des moyens d'y réussir, quand nous y trouvons quelque difficulté, est d'en faire d'autres semblables sur différentes matieres; & lorsqu'il nous paroît clairement qu'il conclut bien, à ne considérer que le bon sens; si nous trouvons en même-tems qu'il contienne quelque chose qui ne nous semble pas conforme aux regles, nous devons plutôt croire que c'est faute de bien le démêler, que non pas qu'il y soit contraire en effet.

Mais les raisonnemens dont il est plus difficile de bien juger, & où il est plus aisé de se tromper, sont ceux que nous avons déja dit pouvoir appeller *complexes*, non pas simplement parce qu'il s'y trouvoit des propositions complexes, mais parce que les termes de la conclusion, étant complexes, n'étoient pas pris tout entiers dans chacune des prémisses pour être joints avec le moyen, mais seulement une partie de l'un des termes, comme en cet exemple :

Le soleil est une chose insensible :
Les Perses adoroient le Soleil :

Donc les Perses adoroient une chose insensible. Où l'on voit que la conclusion ayant pour attribut, *adoroient une chose insensible*, on n'en met qu'une partie dans la majeure, savoir, *une chose insensible*, & *adoroient*, dans la mineure.

Or nous ferons deux choses touchant ces sortes de syllogismes. Nous montrerons, 1. comment on peut les réduire aux syllogismes incomplexes dont nous avons parlé jusques ici, pour en juger par les mêmes regles.

Et nous ferons voir, en second lieu, que l'on peut donner des regles plus générales pour juger tout d'un coup de la bonté ou du vice de ces syllogismes complexes, sans avoir besoin d'aucune réduction.

C'est une chose assez étrange que, quoique l'on fasse, peut-être, beaucoup plus d'état de la Logique qu'on ne devroit, jusques à soutenir qu'elle est absolument nécessaire pour acquérir les sciences, on la traite néanmoins avec si peu de soin, que l'on ne dit presque rien de ce qui peut avoir quelque usage ; car on se contente d'ordinaire de donner des regles des syllogismes simples, & presque tous les exemples qu'on en apporte sont composés de propositions incomplexes, qui sont si claires, que personne ne s'est jamais avisé de les proposer sérieusement dans aucun discours ; car à qui a-t-on jamais ouï faire ces syllogismes : Tout homme est animal : Pierre est homme ; donc Pierre est animal ?

Mais on se met peu en peine d'appliquer les regles des syllogismes aux argumens dont les propositions sont complexes, quoique cela soit souvent assez difficile, & qu'il y ait plusieurs argumens de cette nature qui paroissent mauvais, & qui sont néanmoins fort bons ; & que d'ailleurs l'usage de ces sortes d'argumens soit beaucoup

plus fréquent que celui des ſyllogiſmes entiérement ſimples. C'eſt ce qu'il ſera plus aiſé de faire voir par des exemples que par des regles.

I. EXEMPLE.

Nous avons dit, par exemple, que toutes les propoſitions compoſées de Verbes actifs ſont complexes en quelque maniere ; & de ces propoſitions on en fait ſouvent des argumens dont la forme & la force eſt difficile à reconnoître, comme celui-ci, que nous avons déja propoſé en exemple.

La Loi divine commande d'honorer les Rois :
Louis XV. eſt Roi :
Donc la Loi divine commande d'honorer Louis XV.

Quelques perſonnes peu intelligentes ont accuſé ces ſortes de ſyllogiſmes d'être défectueux ; parce, diſoient-ils, qu'ils ſont compoſés de pures affirmatives dans la 2. figure, ce qui eſt un défaut eſſentiel : mais ces perſonnes ont bien montré qu'ils conſultoient plus la lettre & l'écorce des regles, que non pas la lumiere de la raiſon, par laquelle ces regles ont été trouvées ; car cet argument eſt tellement vrai & concluant, que s'il étoit contre la regle, ce ſeroit une preuve que la regle ſeroit fauſſe, & non pas que l'argument fût mauvais.

Je dis donc, 1. que cet argument eſt bon ; car, dans cette propoſition, *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, ce mot de *Rois* eſt pris généralement pour tous les Rois en particulier, & par conſéquent Louis XV. eſt du nombre de ceux que la Loi divine commande d'honorer.

Je dis, en 2. lieu, que *Roi*, qui eſt le moyen, n'eſt point attribut dans cette propoſition, *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, quoiqu'il ſoit joint à l'attribut *commande ;* ce qui eſt bien différent ; car ce qui eſt véritablement attribut eſt

affirmé, & convient : or, *Roi* n'est point affirmé, & ne convient point à la Loi de Dieu. 2. L'attribut est restreint par le sujet. Or, le mot de *Roi* n'est point restreint dans cette proposition, *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, puisqu'il se prend généralement.

Mais si l'on demande ce qu'il est donc, il est facile de répondre qu'il est sujet d'une autre proposition enveloppée dans celle-là ; car, quand je dis que la Loi divine commande d'honorer les Rois, comme j'attribue à la loi de commander, j'attribue aussi l'honneur aux Rois. Car c'est comme si je disois : *La Loi divine commande que les Rois soient honorés.*

De même dans cette conclusion, *La Loi divine commande d'honorer Louis XV.* Louis XV. n'est point l'attribut, quoique joint à l'attribut, & il est, au contraire, le sujet de la proposition enveloppée ; car c'est autant que si je disois : *La Loi divine commande que Louis XV. soit honoré.*

Ainsi, ces propositions étant développées en cette maniere :

La Loi divine commande que les Rois soient honorés :

Louis XV. est Roi :

Donc la Loi divine commande que Louis XV. soit honoré.

Il est clair que tout l'argument consiste dans ces propositions.

Les Rois doivent être honorés :

Louis XV. est Roi :

Donc Louis XV. doit être honoré.

Et que cette proposition, *La Loi divine commande*, qui paroissoit la principale, n'est qu'une proposition incidente à cet argument, qui est jointe à l'affirmation à qui la Loi divine sert de preuve.

Il est clair de même que cet argument est de la 1. figure en *Barbara*, les termes singuliers, comme Louis XV. passant pour universels, parce qu'ils sont pris dans toute leur étendue, comme nous avons déja remarqué.

2. EXEMPLE.

Par la même raison cet argument qui paroît de la 2. figure, & conforme aux regles de cette figure, ne vaut rien.

Nous devons croire l'Ecriture :

La Tradition n'est point l'Ecriture :

Donc nous ne devons point croire la Tradition.

Car il doit se réduire à la 1. figure, comme s'il y avoit :

L'Ecriture doit être crue :

La Tradition n'est point l'Ecriture :

Donc la tradition ne doit pas être crue.

Or, l'on ne peut rien conclure dans la 1. figure d'une mineure négative.

3. EXEMPLE.

Il y a d'autres argumens dont les propositions paroissent de pures affirmatives dans la 2. figure, & qui ne laissent pas d'être fort bons, comme :

Tout bon Pasteur est prêt de donner sa vie pour ses brebis :

Or, il y a aujourd'hui peu de Pasteurs qui soient prêts de donner leur vie pour leurs brebis :

Donc il y a peu aujourd'hui de bons Pasteurs.

Mais ce qui fait que ce raisonnement est bon, c'est qu'on n'y conclut affirmativement qu'en apparence; car la mineure est une proposition exclusive, qui contient dans le sens cette négative : *Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'hui ne sont pas prêts de donner leur vie pour leurs brebis ;* & la conclusion aussi se réduit à cette négative : *Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'hui ne sont pas de bons Pasteurs.*

4. Exemple.

Voici encore un argument, qui étant de la 1. figure, paroît avoir la mineure négative, & qui néanmoins est fort bon.

Tous ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment, sont hors d'atteinte à leurs ennemis :

Or, quand un homme n'aime que Dieu, on ne peut lui ravir ce qu'il aime :

Donc tous ceux qui n'aiment que Dieu sont hors d'atteinte à leurs ennemis.

Ce qui fait que cet argument est fort bon, c'est que la mineure n'est *négative* qu'en apparence, & est en effet *affirmative.*

Car le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas *ceux à qui on peut ravir ce qu'ils aiment ;* mais c'est, au contraire, *ceux à qui on ne peut le ravir.* Or, c'est ce qu'on affirme de ceux qui n'aiment que Dieu ; de sorte que le sens de la mineure est :

Or, tous ceux qui n'aiment que Dieu, sont du nombre de ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment ; ce qui est visiblement une proposition affirmative.

5. Exemple.

C'est ce qui arrive encore quand la majeure est une proposition exclusive, comme :

Les seuls amis de Dieu sont heureux :

Or, il y a des riches qui ne sont pas amis de Dieu :

Donc il y a des riches qui ne sont pas heureux.

Car la particule *seuls* fait que la 1. proposition de ces syllogismes vaut ces deux-ci : *Les amis de Dieu sont heureux :* &, *tous les autres hommes qui ne sont point amis de Dieu, ne sont point heureux.*

Or, comme c'est de cette seconde proposition que dépend la force de ce raisonnement, la mineure qui sembloit négative, devient affirmative ; parce que le sujet de la majeure, qui doit être l'at-

tribut dans la mineure, n'eſt pas *amis de Dieu*; mais *ceux qui ne ſont pas amis de Dieu*, de ſorte que tout l'argument doit ſe prendre ainſi :

Tous ceux qui ne ſont point amis de Dieu, ne ſont point heureux :

Or, il y a des riches qui ſont du nombre de ceux qui ne ſont pas amis de Dieu :

Donc il y a des riches qui ne ſont point heureux.

Mais, ce qui fait qu'il n'eſt pas néceſſaire d'exprimer la mineure de cette ſorte, & que l'on lui laiſſe l'apparence d'une propoſition négative ; c'eſt que c'eſt la même choſe de dire négativement qu'un homme n'eſt pas ami de Dieu, & de dire affirmativement, qu'il eſt non ami de Dieu, c'eſt-à-dire, du nombre de ceux qui ne ſont pas amis de Dieu.

6. EXEMPLE.

Il y a beaucoup d'argumens ſemblables dont toutes les propoſitions paroiſſent négatives, & qui néanmoins ſont très-bons, parce qu'il y en a une qui n'eſt négative qu'en apparence, & qui eſt affirmative en effet, comme nous venons de le faire voir, & comme on verra encore par cet exemple :

Ce qui n'a point de parties, ne peut périr par la diſſolution de ſes parties :

Notre ame n'a point de parties :

Donc notre ame ne peut périr par la diſſolution de ſes parties.

Il y a des perſonnes qui apportent ces ſortes de ſyllogiſmes pour montrer que l'on ne doit pas prétendre que cet axiome de Logique, *On ne conclut rien de pures négatives*, ſoit vrai généralement & ſans diſtinction : mais ils n'ont pas pris garde que dans le ſens, la mineure de ce ſyllogiſme & autres ſemblables eſt affirmative, parce que le mi-

lieu, qui eſt le ſujet de la majeure, en eſt l'attribut. Or, le ſujet de la majeure n'eſt pas *ce qui a des parties*, mais, *ce qui n'a point de parties*; & ainſi le ſens de la mineure eſt : *Notre ame eſt une choſe qui n'a point de parties*; ce qui eſt une propoſition affirmative d'un attribut négatif.

Ces mêmes perſonnes prouvent encore que les argumens négatifs ſont quelquefois concluans, par ces exemples : *Jean n'eſt point raiſonnable : Donc il n'eſt point homme. Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit.* Mais ils devoient conſidérer que ces exemples ne ſont que des enthymêmes, & que nul enthymême ne conclut qu'en vertu d'une propoſition ſous-entendue, & qui par conſéquent doit être dans l'eſprit, quoiqu'elle ne ſoit pas exprimée. Or, dans l'un & l'autre de ces exemples, la propoſition ſous-entendue eſt néceſſairement affirmative. Dans le 1. celle-ci : *Tout homme eſt raiſonnable : Jean n'eſt point raiſonnable : Donc Jean n'eſt point homme*. Et dans l'autre : *Tout homme eſt animal : Nul animal ne voit : Donc nul homme ne voit*. Or, on ne peut pas dire que ces ſyllogiſmes ſoient de pures négatives ; & par conſéquent les enthymêmes qui ne concluent que parce qu'ils enferment ces ſyllogiſmes entiers dans l'eſprit de celui qui les fait, ne peuvent être rapportés en exemple, pour faire voir qu'il y a quelquefois des argumens de pures négatives qui concluent.

CHAPITRE X.

Principe général, par lequel, sans aucune réduction aux figures & aux modes, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme.

NOus avons vû comme on peut juger si les argumens complexes sont concluans ou vicieux, en les réduisant à la forme des argumens plus communs, pour en juger ensuite par les regles communes; mais, comme il n'y a point d'apparence que notre esprit ait besoin de cette réduction pour faire ce jugement, cela a fait penser qu'il falloit qu'il y eût des regles plus générales sur lesquelles mêmes les communes fussent appuyées, par où l'on reconnût plus facilement la bonté ou le défaut de toutes sortes de syllogismes : & voici ce qui en est venu dans l'esprit.

Lorsqu'on veut prouver une proposition dont la vérité ne paroît pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit de trouver une proposition plus connue qui confirme celle-là, laquelle pour cette raison on peut appeller la proposition *contenante*. Mais, parce qu'elle ne peut pas la contenir expressément & dans les mêmes termes, puisque, si cela étoit, elle n'en seroit point différente, & ainsi elle ne serviroit de rien pour la rendre plus claire, il est nécessaire qu'il y ait encore une autre proposition qui fasse voir que celle que nous avons appellée *contenante*, contient en effet celle que l'on veut prouver ; & celle-là peut s'appeller *applicative*.

Dans les syllogismes affirmatifs il est souvent indifférent laquelle des deux on appelle *contenante*, parce qu'elles contiennent toutes deux, en

quelque sorte, la conclusion, & qu'elles servent mutuellement à faire voir que l'autre la contient.

Par exemple, si je doute si un homme vicieux est malheureux, & que je raisonne ainsi :

Tout esclave de ses passions est malheureux :
Tout vicieux est esclave de ses passions :
Donc tout vicieux est malheureux.

Quelque proposition que vous preniez, vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion, & que l'autre le fait voir ; car la majeure la contient, parce qu'*esclave de ses passions* contient sous soi *vicieux ;* c'est-à-dire, que *vicieux* est renfermé dans son étendue, & est un de ses sujets, comme la mineure le fait voir : & la mineure la contient aussi, parce qu'*esclave de ses passions*, comprend dans son idée celle de malheureux, comme la majeure le fait voir.

Néanmoins, comme la majeure est presque toujours plus générale, on la regarde d'ordinaire comme la proposition contenante, & la mineure comme explicative.

Pour les syllogismes négatifs, comme il n'y a qu'une proposition négative, & que la négation n'est proprement enfermée que dans la négation, il semble qu'on doive toujours prendre la proposition négative pour la contenante, & l'affirmative pour l'applicative seulement, soit que la négative soit la majeure, comme en *Celarent*, *Ferio*, *Cesare*, *Festino ;* soit que ce soit la mineure, comme en *Camestres* & *Baroco.*

Car, si je prouve par cet argument, que nul avare n'est heureux,

Tout heureux est content :
Nul avare n'est content :
Donc nul avare n'est heureux.

Il est plus naturel de dire que la mineure, qui

est négative, contient la conclusion qui est aussi négative; & que la majeure est pour montrer qu'elle la contient : car cette mineure, *nul avare n'est content*, séparant totalement *content* d'avec *avare*, en sépare aussi *heureux*, puisque, selon la majeure, *heureux* est totalement enfermé dans l'étendue de *content*.

Il n'est pas difficile de montrer que toutes les regles que nous avons données ne servent qu'à faire voir que la conclusion est contenue dans l'une des premieres propositions, & que l'autre le fait voir; & que les argumens ne sont vicieux que quand on manque à observer cela, & qu'ils sont toujours bons quand on l'observe; car toutes ces regles se réduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres. L'une, *que nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses*. Or, cela dépend visiblement de ce principe général, *que les prémisses doivent contenir la conclusion* : ce qui ne pourroit pas être, si le même terme étant dans les prémisses & dans la conclusion, il avoit moins d'étendue dans les prémisses que dans la conclusion; car le moins général ne contient pas le plus général, *quelque homme* ne contient pas *tout homme*.

L'autre regle générale est, *que le moyen doit être pris au moins une fois universellement* : ce qui dépend encore de ce principe, *que la conclusion doit être contenue dans les prémisses*. Car, supposons que nous ayons à prouver *que quelque ami de Dieu est pauvre*, & que nous nous servions pour cela de cette proposition, *quelque saint est pauvre*; je dis qu'on ne verra jamais évidemment que cette proposition contient la conclusion, que par une autre proposition, où le moyen qui est *saint*, soit pris universellement. Car il est visible qu'afin que cette propo-

sition, *quelque saint est pauvre*, contienne la conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*; il faut & il suffit que le terme, *quelque saint*, contienne le terme, *quelque ami de Dieu*, puisque pour l'autre elles l'ont commun. Or, un terme particulier n'a point d'étendue déterminée; il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans sa compréhension & dans son idée.

Et, par conséquent, afin que le terme, *quelque saint*, contienne le terme *quelque ami de Dieu*, il faut qu'*ami de Dieu* soit contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*.

Or, tout ce qui est contenu dans la compréhension d'une idée en peut être universellement affirmé; tout ce qui est enfermé dans la compréhension de l'idée de *triangle*, peut être affirmé de *tout triangle*; tout ce qui est enfermé dans l'idée d'*homme* peut être affirmé de *tout homme*: &, par conséquent, afin qu'*ami de Dieu* soit enfermé dans l'idée de *saint*, il faut que *tout saint soit ami de Dieu*. D'où il s'ensuit que cette conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*, ne peut être contenue dans cette proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* est pris particuliérement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement, puisqu'elle doit faire voir qu'un *ami de Dieu* est contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *ami de Dieu* de *saint* pris universellement, *tout saint est ami de Dieu*; & par conséquent nulle des prémisses ne contiendroit la conclusion, si le moyen étant pris particuliérement dans l'une des propositions, il n'étoit pris universellement dans l'autre: ce qu'il falloit démontrer.

CHAPITRE XI.

Application de ce principe général à plusieurs syllogismes qui paroissent embarrassés.

SAchant donc par ce que nous avons dit dans la seconde Partie, ce que c'est que l'étendue & la compréhension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en contient ou n'en contient pas une autre ; on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considérer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe, & sans prendre garde aux figures ni aux modes, par ce seul principe général : *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, & l'autre faire voir qu'elle la contient* : c'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

I. EXEMPLE.

Je doute si ce raisonnement est bon.

Le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles :

Or, ceux qui se battent en duel, commettent une action criminelle :

Donc le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui se battent en duel.

Je n'ai que faire de me mettre en peine pour savoir à quelle figure ou à quel mode on peut le réduire ; mais il me suffit de considérer si la conclusion est contenue dans l'une des deux premieres propositions, & si l'autre le fait voir : & je trouve d'abord, que la premiere n'ayant rien de différent de la conclusion, sinon qu'il y a en l'une, *ceux qui commettent des actions criminelles* ; & en l'autre, *ceux qui se battent en duel* ; celle où il y a *commettre des actions criminelles*, contien-

dra celle où il y a, *se battre en duel*, pourvu que *commettre des actions criminelles* contienne *se battre en duel*.

Or, il est visible, par le sens, que le terme de, *ceux qui commettent des actions criminelles*, est pris universellement; & que cela s'entend de tous ceux qui en commettent quelles qu'elles soient: & ainsi la mineure, *ceux qui se battent en duel, commettent une action criminelle*, faisant voir que, *se battre en duel* est contenu sous ce terme de, *commettre des actions criminelles*; elle fait voir aussi que la premiere proposition contient la conclusion.

2. EXEMPLE.

Je doute si ce raisonnement est bon.

L'Evangile promet le salut aux Chrétiens:
Il y a des méchans qui sont Chrétiens:
Donc l'Evangile promet le salut aux méchans.

Pour en juger, je n'ai qu'à regarder que la majeure ne peut contenir la conclusion, si le mot de *Chrétien* n'y est pris généralement pour *tous les Chrétiens*, & non pour *quelques Chrétiens* seulement; car si l'Evangile ne promet le salut qu'à quelques Chrétiens, il ne s'ensuit pas qu'il le promette à des méchans qui seroient Chrétiens, parce que ces méchans peuvent n'être pas du nombre de ces Chrétiens auxquels l'Evangile promet le salut. C'est pourquoi ce raisonnement conclut bien; mais la majeure est fausse, si le mot de *Chrétien* se prend dans la majeure pour *tous les Chrétiens*; & il conclut mal, s'il ne se prend que pour *quelques Chrétiens*; car alors la premiere proposition ne contiendroit point la conclusion.

Mais, pour savoir s'il doit se prendre universellement, cela doit se juger par une autre regle que nous avons donnée dans la seconde Partie, qui est que, *hors les faits, ce dont on affirme, est pris uni-*

versellement, quand il est exprimé indéfiniment; car, quoique *ceux qui commettent des actions criminelles* dans le 1. exemple, & *Chrétiens* dans le 2, soient partie d'un attribut, ils tiennent lieu néanmoins de sujet au regard de l'autre partie du même attribut; car ils sont ce dont on affirme, qu'on ne doit pas les louer, ou qu'on leur promet le salut: & par conséquent, n'étant point restreints, ils doivent être pris universellement, & ainsi, l'un & l'autre argument est bon dans la forme; mais la majeure du second est fausse, si ce n'est qu'on entendît par le mot de *Chrétien*, ceux qui vivent conformément à l'Evangile, auquel cas la mineure seroit fausse, parce qu'il n'y a point de méchans qui vivent conformément à l'Evangile.

3. EXEMPLE.

Il est aisé de voir par le même principe que ce raisonnement ne vaut rien:

La Loi divine commande d'obéir aux Magistrats séculiers:

Les Evêques ne sont point des Magistrats séculiers:

Donc la Loi divine ne commande point d'obéir aux Evêques.

Car nulle des premieres propositions ne contient la conclusion, puisqu'il ne s'ensuit pas que la Loi divine, commandant une chose, n'en commande pas une autre: & ainsi, la mineure fait bien voir que *les Evêques* ne sont pas compris sous le mot de *Magistrats séculiers*, & que le commandement d'honorer les Magistrats séculiers ne comprend pas les Evêques; mais la majeure ne dit pas que Dieu n'ait pas fait d'autres commandemens que celui-là, comme il faudroit qu'elle fît pour enfermer la conclusion en vertu de cette mineure: ce qui fait que cet autre argument est bon.

4. Exemple.

Le Christianisme n'oblige les serviteurs de servir leurs maîtres, que dans les choses qui ne sont point contre la loi de Dieu :

Or, un mauvais commerce est contre la loi de Dieu :

Donc le Christianisme n'oblige point les serviteurs de servir leurs maîtres dans un mauvais commerce.

Car la majeure contient la conclusion, puisque la mineure, *mauvais commerce*, est contenue dans le nombre des choses qui sont contre la loi de Dieu, & que la majeure étant exclusive, vaut autant que si on disoit : *La loi divine n'oblige point les serviteurs de servir leurs maîtres dans toutes les choses qui sont contre la loi de Dieu.*

5. Exemple.

On peut résoudre facilement ce sophisme commun par ce seul principe :

Celui qui dit que vous êtes un animal, dit vrai :

Celui qui dit que vous êtes un oison, dit que vous êtes un animal :

Donc celui qui dit que vous êtes un oison, dit vrai.

Car il suffit de dire que nulle de ces deux premieres propositions ne contient la conclusion, puisque si la majeure la contenoit, n'étant différente de la conclusion qu'en ce qu'il y a *animal*, dans la majeure, & *oison* dans la conclusion, il faudroit qu'*animal* contînt *oison ;* mais *animal* est pris particuliérement dans cette majeure, puisqu'il est attribut de cette proposition incidente affirmative, *vous êtes un animal*, & par conséquent il ne pourroit contenir *oison* que dans sa compréhension : ce qui obligeroit, pour le faire voir, de prendre le mot d'*animal* universellement dans la mineure, en affirmant *oison* de

tout animal : ce qu'on ne peut faire, & ce qu'on ne fait pas aussi, puisqu'*animal* est encore pris particuliérement dans la mineure, étant encore, aussi bien que dans la majeure, l'attribut de cette proposition affirmative incidente, *vous êtes animal.*

6. EXEMPLE.

On peut encore résoudre par-là cet ancien sophisme, qui est rapporté par saint Augustin :

Vous n'êtes pas ce que je suis :
Je suis homme :
Donc vous n'êtes pas homme.

Cet argument ne vaut rien par les regles des figures, parce qu'il est de la premiere, & que la premiere proposition, qui est la mineure, est négative : mais il suffit de dire que la conclusion n'est point contenue dans la premiere de ces propositions, & que l'autre proposition, *je suis homme*, ne fait point voir qu'elle y soit contenue; car la conclusion étant négative, le terme d'homme y est pris universellement, & ainsi n'est point contenu dans le terme *ce que je suis*, parce que celui qui parle ainsi, n'est pas *tout homme*, *mais seulement quelque homme*, comme il paroît en ce qu'il dit seulement dans la proposition applicative, *je suis homme*, où le terme d'homme est restreint à une signification particuliere, parce qu'il est attribut d'une proposition affirmative : or, le général n'est pas contenu dans le particulier.

CHAPITRE XII.

Des Syllogismes conjonctifs.

Les syllogismes conjonctifs ne sont pas tous ceux dont les propositions sont conjonctives ou

ou composées, mais ceux dont la majeure est tellement composée, qu'elle enferme toute la conclusion. On peut les réduire à trois genres, *les conditionnels, les disjonctifs*, & *les copulatifs*.

Des syllogismes conditionnels.

Les syllogismes conditionnels sont ceux où la majeure est une proposition conditionnelle qui contient toute la conclusion, comme :

S'il y a un Dieu, il faut l'aimer :
Or, il y a un Dieu :
Donc il faut l'aimer.

La majeure a deux parties : la 1. s'appelle l'antécédent, *s'il y a un Dieu ;* la 2. le conséquent, *il faut l'aimer.*

Ce syllogisme peut être de deux sortes, parce que de la même majeure, on peut former deux conclusions.

La 1. est, quand ayant affirmé le conséquent dans la majeure, on affirme l'antécédent dans la mineure, selon cette regle : *En posant l'antécédent, on pose le conséquent.*

Si la matiere ne peut se mouvoir d'elle-même, il faut que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu :
Or, la matiere ne peut se mouvoir d'elle-même :
Il faut donc que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu.

La 2. sorte, quand on ôte le conséquent pour ôter l'antécédent, selon cette regle : *Otant le conséquent, on ôte l'antécédent.*

Si quelqu'un des élus périt, Dieu se trompe ;
Mais Dieu ne se trompe point :
Donc aucun des élus ne périt.

C'est le raisonnement de saint Augustin : *Horum si quisquam perit, fallitur Deus : sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*

Les argumens conditionnels sont vicieux en deux

manieres. L'une est, quand la majeure est une conditionnelle déraisonnable, & dont la conséquence est contre les regles ; comme si je concluois le général du particulier, en disant : si nous nous trompons en quelque chose, nous nous trompons en tout.

Mais cette fausseté dans la majeure de ces syllogismes en regarde plutôt la matiere que la forme ; ainsi on ne les considere comme vicieux selon la forme, que quand on tire une mauvaise conclusion de la majeure, vraie ou fausse, raisonnable ou déraisonnable : ce qui se fait de deux sortes.

La 1. lorsqu'on infere l'antécédent du conséquent, comme si on disoit :

Si les Chinois sont Mahométans, ils sont infideles :
Or, ils sont infideles :
Donc ils sont Mahométans.

La 2. sorte d'argumens conditionnels qui sont faux, est quand de la négation de l'antécédent on infere la négation du conséquent, comme dans le même exemple :

Si les Chinois sont Mahométans, ils sont infideles :
Or, ils ne sont pas Mahométans :
Donc ils ne sont pas infideles.

Il y a néanmoins de ces argumens conditionnels qui semblent avoir ce second défaut, qui ne laissent pas d'être fort bons, parce qu'il y a une exclusion sous-entendue dans la majeure, quoique non exprimée. Exemple : Cicéron ayant publié une loi contre ceux qui acheteroient les suffrages, & Muréna étant accusé de les avoir achetés ; Cicéron, qui plaidoit pour lui, se justifie par cet argument, du reproche que lui faisoit Caton d'agir dans cette défense contre sa loi : *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque recte factum esse defenderem, facerem improbè, etiam-*

si alius legem tulisset ; cùm verò nihil commissum contra legem esse defendam, quid est quod meam defensionem latio legis impediat ? Il semble que cet argument soit semblable à celui d'un blasphémateur, qui diroit pour s'excuser : *Si je niois qu'il y eût un Dieu, je serois un méchant ; mais quoique je blasphême, je ne nie pas qu'il y ait un Dieu : Donc je ne suis pas un méchant.* Cet argument ne vaudroit rien, parce qu'il y a d'autres crimes que l'athéïsme qui rendent un homme méchant ; mais ce qui fait que celui de Cicéron est bon, quoique Ramus l'ait proposé pour exemple d'un mauvais raisonnement, c'est qu'il enferme dans le sens une particule exclusive, & qu'il faut le réduire à ces termes :

Ce seroit alors seulement qu'on pourroit me reprocher, avec raison, d'agir contre ma loi, si j'avouois que Muréna eût acheté les suffrages, & que je ne laissasse pas de justifier son action :

Mais je prétends qu'il n'a point acheté les suffrages :

Et par conséquent je ne fais rien contre ma loi.

Il faut dire la même chose de ce raisonnement de Vénus dans Virgile, en parlant à Jupiter :

Si sine pace tuâ, atque invito numine Troës
Italiam petiere, luant peccata, neque illos
Juveris auxilio : sin tot responsa sequuti,
Quæ superi manesque dabant : cur nunc tua quisquam
Flectere jussa potest, aut cur nova condere fata ?

Car ces vers se réduisent à ce raisonnement :

Si les Troyens étoient venus en Italie contre le gré des dieux, ils seroient punissables :

Mais ils n'y sont pas venus contre le gré des dieux :

Donc ils ne sont pas punissables.

Il faut donc y suppléer quelque chose ; autrement il seroit semblable à celui-ci, qui certainement ne conclut pas :

Si Judas étoit entré dans l'Apostolat sans vocation, il auroit dû être rejetté de Dieu :

Mais il n'y est pas entré sans vocation :

Donc il n'a pas dû être rejetté de Dieu.

Mais ce qui fait que celui de Vénus dans Virgile n'est pas vicieux, c'est qu'il faut considérer la majeure comme étant exclusive dans le sens, de même que s'il y avoit :

Ce seroit alors seulement que les Troyens seroient punissables, & indignes du secours des dieux, s'ils étoient venus en Italie contre leur gré :

Mais ils n'y sont pas venus contre leur gré :

Donc, &c.

Ou bien il faut dire, ce qui est la même chose, que l'affirmative, *si sine pace tuâ, &c.* enferme dans le sens cette négative :

Si les Troyens ne sont venus dans l'Italie que par l'ordre des dieux, il n'est pas juste que les dieux les abandonnent :

Or, ils n'y sont venus que par l'ordre des dieux :

Donc, &c.

Des syllogismes disjonctifs.

On appelle syllogismes disjonctifs, ceux dont la premiere proposition est disjonctive ; c'est-à-dire, dont les parties sont jointes par *vel, ou*, comme celui-ci de Cicéron :

Ceux qui ont tué César, sont parricides, ou défenseurs de la liberté :

Or, ils ne sont point parricides :

Donc ils sont défenseurs de la liberté.

Il y en a de deux sortes. La 1. quand on ôte une partie pour garder l'autre ; comme dans celui que nous venons de proposer, ou dans celui-ci :

Tous les méchans doivent être punis en ce monde, ou en l'autre :

Or, il y a des méchans qui ne sont point punis en ce monde :

Donc ils le seront en l'autre.

Il y a quelquefois trois membres dans cette sorte de syllogisme, & alors on en ôte deux pour en garder un ; comme dans cet argument de saint Augustin dans son livre du Mensonge, Chap. VIII. *Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis quos credimus debere aliquando mentiri, aut non est credendum bonos aliquando mentiri. Horum primum perniciosum est ; secundum stultum : Restat ergo ut nunquam mentiantur boni.*

La seconde sorte, mais moins naturelle, est quand on prend une des parties pour ôter l'autre, comme si on disoit :

S. Bernard, témoignant que Dieu avoit confirmé par des miracles sa prédication de la croisade, étoit un saint ou un imposteur :

Or, c'étoit un saint :

Donc ce n'étoit pas un imposteur.

Ces syllogismes disjonctifs ne sont guères faux, que par la fausseté de la majeure, dans laquelle la division n'est pas exacte, se trouvant un milieu entre les membres opposés, comme si je disois :

Il faut obéir aux Princes en ce qu'ils commandent contre la Loi de Dieu, ou se révolter contre eux :

Or, il ne faut pas leur obéir en ce qui est contre la Loi de Dieu :

Donc il faut se révolter contre eux.

Ou, *Or, il ne faut pas se révolter contre eux :*

Donc il faut leur obéir en ce qui est contre la Loi de Dieu.

L'un & l'autre raisonnement est faux, parce qu'il y a un milieu dans cette disjonction qui a été observé par les premiers Chrétiens, qui est de souffrir patiemment toutes choses, plutôt que de rien faire contre la Loi de Dieu, sans néanmoins se révolter contre les Princes.

Ces fausses disjonctions sont une des sources les plus communes des faux raisonnemens des hommes.

Des syllogismes copulatifs.

Ces syllogismes ne sont que d'une sorte, qui est quand on prend une proposition copulative niante, dont ensuite on établit une partie pour ôter l'autre.

Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, & idolâtre de son argent :

Or, l'avare est idolâtre de l'argent :

Donc il n'est pas serviteur de Dieu.

Car cette sorte de syllogisme ne conclut point nécessairement quand on ôte une partie pour mettre l'autre, comme on peut voir par ce raisonnement tiré de la même proposition.

Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, & idolâtre de l'argent :

Or, les prodigues ne sont point idolâtres de l'argent :

Donc ils sont serviteurs de Dieu.

CHAPITRE XIII.

Des Syllogismes dont la conclusion est conditionnelle.

ON fait voir qu'un syllogisme parfait ne peut avoir moins de trois propositions ; mais cela n'est vrai que quand on conclut absolument, & non quand on ne le fait que conditionnellement ; parce qu'alors la seule proposition conditionnelle peut enfermer une des prémisses outre la conclusion, & même toutes les deux.

Exemple. Si je veux prouver que la lune est un corps raboteux, & non poli comme un miroir, ainsi qu'Aristote se l'est imaginé, je ne puis le conclure absolument qu'en trois propositions.

Tout corps qui réfléchit la lumiere de toutes parts, est raboteux :

Or, la lune réfléchit la lumiere de toutes parts :

Donc la lune est un corps raboteux.

Mais je n'ai besoin que de deux propositions pour le conclure conditionnellement en cette maniere :

Tout corps qui réfléchit la lumiere de toutes parts, est raboteux :

Donc si la lune réfléchit la lumiere de toutes parts, c'est un corps raboteux.

Et je puis même renfermer ce raisonnement en une seule proposition ; ainsi :

Si tout corps qui réfléchit la lumiere de toutes parts, est raboteux, & que la lune réfléchisse la lumiere de toutes parts ; il faut avouer que ce n'est point un corps poli, mais raboteux :

Ou bien en liant une des propositions par la particule causale, *parce que*, ou *puisque*, comme

Si tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour son ami:

Il n'y a guères de vrais amis:

Puisqu'il n'y en a guères qui le soient jusqu'à ce point.

Cette maniere de raisonner est très-commune & très-belle; & c'est ce qui fait qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point de raisonnement que lorsqu'on voit trois propositions séparées & arrangées comme dans l'Ecole : car il est certain que cette seule proposition comprend ce syllogisme entier :

Tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour ses amis:

Or, il n'y a guères de gens qui soient prêts de donner leur vie pour leurs amis:

Donc il n'y a guères de vrais amis.

Toute la différence qu'il y a entre les syllogismes absolus, & ceux dont la conclusion est enfermée avec l'une des prémisses dans une proposition conditionnelle, est que les premiers ne peuvent être accordés tout entiers, que nous ne demeurions d'accord de ce qu'on auroit voulu nous persuader; au lieu que dans les derniers on peut accorder tout, sans que celui qui les fait ait encore rien gagné, parce qu'il lui reste à prouver que la condition d'où dépend la conséquence qu'on lui a accordée, est véritable.

Et ainsi ces argumens ne sont proprement que des préparations à une conclusion absolue; mais ils sont aussi très-propres à cela, & il faut avouer que ces manieres de raisonner sont très-ordinaires & très-naturelles, & qu'elles ont cet avantage, qu'étant plus éloignées de l'air de l'Ecole, elles en sont mieux reçues dans le monde.

On peut conclure de cette sorte en toutes les figures & en tous les modes, & ainsi il n'y a point

n autres regles à y obſerver que les regles mêmes des figures.

Il faut ſeulement remarquer que la concluſion conditionnelle comprenant toujours l'une des prémiſſes outre la concluſion, c'eſt quelquefois la majeure, & quelquefois la mineure.

C'eſt ce qu'on verra par les exemples de pluſieurs concluſions conditionnelles qu'on peut tirer de deux maximes générales; l'une affirmative, & l'autre négative, ſoit l'affirmative ou déja prouvée ou accordée.

Tout ſentiment de douleur eſt une penſée.

On en conclut affirmativement.

1. *Donc ſi toutes les bêtes ſentent de la douleu*

Toutes les bêtes penſent. Barbara.

2. *Donc ſi quelque plante ſent de la douleur,*

Quelque plante penſe. Darii.

3. *Donc ſi toute penſée eſt une action de l'eſprit,*

Tout ſentiment de douleur eſt une action de l'eſprit. Barbara.

4. *Donc ſi tout ſentiment de douleur eſt un mal,*

Quelque penſée eſt un mal. Darapti.

5. *Donc ſi le ſentiment de douleur eſt dans la main que l'on brûle,*

Il y a quelque penſée dans la main que l'on brûle. Diſamis.

NÉGATIVEMENT.

6. *Donc ſi nulle penſée n'eſt dans le corps,*

Nul ſentiment de douleur n'eſt dans le corps. Celarent.

7. *Donc ſi nulle bête ne penſe,*

Nulle bête ne ſent de la douleur. Cameſtres.

8. *Donc ſi quelque partie de l'homme ne penſe point,*

Quelque partie de l'homme ne ſent point la douleur. Baroco.

9. *Donc si nul mouvement de la matiere n'est une pensée,*

Nul sentiment de douleur n'est un mouvement de la matiere. Cesare.

10. *Donc si le sentiment de douleur n'est pas agréable,*

Quelque pensée n'est pas agréable. Felapton.

11. *Donc si quelque sentiment de douleur n'est pas volontaire,*

Quelque pensée n'est pas volontaire. Bocardo.

On pourroit tirer encore quelques autres conclusions conditionnelles de cette maxime générale, *Tout sentiment de douleur est une pensée:* mais comme elles seroient peu naturelles, elles ne méritent pas d'être rapportées.

De celles qu'on a tirées, il y en a qui comprennent la mineure outre la conclusion; savoir, la 1. 2. 7. 8. & d'autres la majeure; savoir, la 3. 4. 5. 6. 9. 10. 11.

On peut de même remarquer les diverses conclusions conditionnelles, qui peuvent se tirer d'une proposition générale négative. Soit, par exemple, celle-ci:

Nulle matiere ne pense.

1. *Donc si toute ame de bête est matiere;*

Nulle ame de bête ne pense. Celarent.

2. *Donc si quelque partie de l'homme est matiere,*

Quelque partie de l'homme ne pense point. Ferio.

3. *Donc si notre ame pense,*

Notre ame n'est point matiere. Cesare.

4. *Donc si quelque partie de l'homme pense,*

Quelque partie de l'homme n'est point matiere. Festino.

5. *Donc si tout ce qui sent de la douleur pense;*

Nulle matiere ne sent de la douleur. Camestres.

6. *Donc si toute matiere est une substance,*
Quelque substance ne pense point. Felapton.

7. *Donc si quelque matiere est cause de plusieurs effets qui paroissent très-merveilleux,*
Tout ce qui est cause des effets merveilleux ne pense pas. Ferison.

De ces conditionnelles il n'y a que la 5. qui enferme la majeure outre la conclusion : toutes les autres renferment la mineure.

Le plus grand usage de ces sortes de raisonnemens, est d'obliger celui à qui on veut persuader une chose, de reconnoître premiérement la bonté d'une conséquence qu'il peut accorder, sans s'engager encore à rien, parce qu'on ne la lui propose que conditionnellement, & séparée de la vérité matérielle, pour parler ainsi, de ce qu'elle contient.

Et par-là on le dispose à recevoir plus facilement la conclusion absolue qu'on en tire ; ou en mettant l'antécédent pour mettre le conséquent ; ou en ôtant le conséquent pour ôter l'antécédent.

Ainsi, une personne m'ayant avoué que, *nulle matiere ne pense*, j'en conclurai : *Donc si l'ame des bêtes pense, il faut qu'elle soit distinguée de la matiere.*

Et, comme il ne pourra pas me nier cette conclusion conditionnelle, j'en pourrai tirer l'une ou l'autre de ces deux conséquences absolues :

Or, l'ame des bêtes pense,
Donc elle est distinguée de la matiere.

Ou bien, au contraire :

Or, l'ame des bêtes n'est pas distinguée de la matiere,
Donc elle ne pense point.

On voit par-là qu'il faut 4. propositions, afin que ces sortes de raisonnemens soient achevés, & qu'ils établissent quelque chose absolument ; &

néanmoins on ne doit pas les mettre au rang des syllogismes qu'on appelle composés, parce que ces 4. propositions ne contiennent rien davantage dans le sens, que ces trois propositions d'un syllogisme commun :

Nulle matiere ne pense :
Toute ame de bête est matiere :
Donc nulle ame de bête ne pense.

CHAPITRE XIV.

Des Enthymêmes, & des sentences Enthymématiques.

ON a déja dit que l'Enthymême étoit un syllogisme parfait dans l'esprit, mais imparfait dans l'expression, parce qu'on y supprimoit quelqu'une des propositions, comme trop claire & trop connue, & comme étant facilement suppléée par l'esprit de ceux à qui on parle. Cette maniere d'argument est si commune dans les discours & dans les écrits, qu'il est rare, au contraire, que l'on y exprime toutes les propositions, parce qu'il y en a d'ordinaire une assez claire pour être supposée, & que la nature de l'esprit humain est d'aimer mieux que l'on lui laisse quelque chose à suppléer, que non pas qu'on s'imagine qu'il ait besoin d'être instruit de tout.

Ainsi cette suppression flatte la vanité de ceux à qui on parle, en se remettant de quelque chose à leur intelligence, & en abrégeant le discours, elle le rend plus fort & plus vif. Il est certain, par exemple, que si de ce vers de la Médée * d'Ovide, qui contient un enthymême très-élégant :

* *Cette piece est perdue, & il n'en reste que ce Vers cité par Quintilien*, l. 8. Chap. 5. Barnes. in Euripid.

Servare potui, perdere an possim rogas?

Je t'ai pu conserver, pourrois-je donc te perdre?

On en avoit fait un argument en forme, en cette maniere : *Celui qui peut conserver, peut perdre : Or, je t'ai pu conserver, donc je te pourrai perdre.*

Toute la grace en seroit ôtée ; la raison en est que, comme une des principales beautés d'un discours est d'être plein de sens, & de donner occasion à l'esprit de former une pensée plus étendue que n'est l'expression, c'en est, au contraire, un des plus grands défauts d'être vuide de sens, & de renfermer peu de pensées, ce qui est presque inévitable dans les syllogismes philosophiques ; car l'esprit allant plus vîte que la langue, & une des propositions suffisant pour en faire concevoir deux, l'expression de la seconde devient inutile, ne contenant aucun nouveau sens. C'est ce qui rend ces sortes d'argumens si rares dans la vie des hommes ; parce que, sans même y faire réflexion, on s'éloigne de ce qui ennuie, & l'on se réduit à ce qui est précisément nécessaire pour se faire entendre.

Les enthymêmes sont donc la maniere ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnemens, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir être facilement suppléée ; & cette proposition est tantôt la majeure, tantôt la mineure, & quelquefois la conclusion ; quoiqu'alors cela ne s'appelle pas proprement enthymême, tout l'argument étant contenu en quelque sorte dans les deux premieres propositions.

Il arrive aussi quelquefois que l'on renferme les deux propositions de l'enthymême dans une seule proposition, qu'Aristote appelle pour ce sujet, sentence enthymématique, & dont il rapporte cet exemple :

Ἀθάνατον ὀργὴν μὴ φύλαττε, θνητὸς ὤν.

Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

L'argument entier seroit : *Celui qui est mortel, ne doit pas conserver une haine immortelle. Or, vous êtes mortel : Donc, &c.* & l'enthymême parfait seroit : *Vous êtes mortel : que votre haine ne soit donc pas immortelle.*

CHAPITRE XV.

Des syllogismes composés de plus de trois propositions.

NOus avons déja dit que les syllogismes composés de plus de trois propositions, s'appellent généralement *Sorites*.

On peut en distinguer de trois sortes. 1. Les gradations dont il n'est point nécessaire de rien dire davantage, que ce qui en a été dit au 1. Chapitre de cette troisieme Partie.

2. Les dilemmes, dont nous traiterons dans le Chapitre suivant.

3. Ceux que les Grecs ont appellé épicherêmes, qui comprennent la preuve, ou de quelqu'une des deux premieres propositions, ou de toutes les deux, & ce sont ceux dont nous parlerons dans ce Chapitre.

Comme l'on est souvent obligé de supprimer dans les discours certaines propositions trop claires, il est aussi souvent nécessaire, quand on en avance de douteuses, d'y joindre au même tems des preuves pour empêcher l'impatience de ceux à qui on parle, qui se blessent quelquefois lorsqu'on prétend les persuader par des raisons qui leur paroissent fausses ou douteuses ; car, quoique l'on y remédie dans la suite, néanmoins il est

dangereux de produire, même pour un peu de tems, ce dégout dans leur esprit : & ainsi il vaut beaucoup mieux que les preuves suivent immédiatement ces propositions douteuses, que non pas qu'elles en soient séparées. Cette séparation produit encore un autre inconvénient bien incommode, c'est qu'on est obligé de répéter la proposition que l'on veut prouver. C'est pourquoi, au lieu que la méthode de l'Ecole est de proposer l'argument entier, & ensuite de prouver la proposition qui reçoit difficulté ; celle que l'on suit dans les discours ordinaires, est de joindre aux propositions douteuses, les preuves qui les établissent ; ce qui fait une espece d'argument composé de plusieurs propositions : car à la majeure on joint les preuves de la majeure, à la mineure les preuves de la mineure, & ensuite on conclut.

L'on peut réduire ainsi toute l'Oraison, pour Milon, à un argument composé, dont la majeure est, qu'il est permis de tuer celui qui nous dresse des embuches. Les preuves de cette majeure se tirent de la Loi naturelle, du droit des gens, des exemples. La mineure est que, Clodius a dressé des embuches à Milon, & les preuves de la mineure sont l'équipage de Clodius, sa suite, &c. La conclusion est, qu'il a donc été permis à Milon de le tuer.

Le péché originel se prouveroit par les miseres des enfans, selon la méthode dialectique, en cette maniere.

Les enfans ne sauroient être misérables qu'en punition de quelque péché qu'ils tirent de leur naissance. Or, ils sont misérables. Donc c'est à cause du péché originel. Ensuite il faudroit prouver la majeure & la mineure ; la majeure par cet argument disjonctif : la misere des enfans ne peut

procéder que de l'une de ces quatre causes. 1. Des péchés précédens commis en une autre vie. 2. De l'impuissance de Dieu, qui n'avoit pas le pouvoir de les en garantir. 3. De l'injustice de Dieu, qui les y asserviroit sans sujet. 4. Du péché originel. Or, il est impie de dire qu'elle vienne des trois premieres causes : elle ne peut donc venir que de la quatrieme, qui est le péché originel.

La mineure, *que les enfans sont misérables*, se prouveroit par le dénombrement de leurs miseres.

Mais il est aisé de voir combien saint Augustin a proposé cette preuve du péché originel avec plus de grace & de force, en la renfermant dans un argument composé en cette sorte.

» Considérez la multitude & la grandeur des » maux qui accablent les enfans, & combien les » premieres années de leur vie sont remplies » de vanité, de souffrances, d'illusions, de » frayeurs : ensuite, lorsqu'ils sont devenus » grands, & qu'ils commencent même à ser- » vir Dieu, l'erreur les tente pour les séduire, » le travail & la douleur les tentent pour les » affoiblir, la concupiscence les tente pour les » enflammer, la tristesse les tente pour les abat- » tre, l'orgueil les tente pour les élever ; & » qui pourroit représenter, en peu de paroles, » tant de diverses peines, qui appesantissent le » joug des enfans d'Adam ? L'évidence de ces » miseres a forcé les Philosophes païens, qui » ne savoient & ne croyoient rien du péché » de notre premier Pere, de dire que nous » n'étions nés que pour souffrir les châtimens » que nous avions mérités par quelques crimes » commis en une autre vie que celle-ci, & » qu'ainsi nos ames avoient été attachées à des

» corps corruptibles, par le même genre de » supplice, que des tyrans de Toscane faisoient » souffrir à ceux qu'ils attachoient tout vivans » avec des corps morts : mais cette opinion, » que les ames sont jointes à des corps, en puni- » tion des fautes précédentes d'une autre vie, est » rejettée par l'Apôtre. Que reste-t-il donc, sinon » que la cause de ces maux effroyables soit, ou » l'injustice, ou l'impuissance de Dieu, ou la » peine du premier péché de l'homme ? Mais, » parce que Dieu n'est, ni injuste, ni impuissant, » il ne reste plus que ce que vous ne voulez pas » reconnoître, mais qu'il faut pourtant que vous » reconnoissiez malgré vous, que ce joug si pesant » que les enfans d'Adam sont obligés de porter » depuis que leurs corps sont sortis du sein de » leur mere, jusques au jour qu'ils rentrent dans » le sein de leur mere commune, qui est la terre, » n'auroit point été, s'ils ne l'avoient mérité par » le crime qu'ils tirent de leur origine «.

CHAPITRE XVI.

Des Dilemmes.

ON peut définir un dilemme, un raisonnement composé, où, après avoir divisé un tout en ses parties, on conclut affirmativement ou négativement du tout ce qu'on a conclu de chaque partie.

Je dis *ce qu'on a conclu de chaque partie*, & non pas seulement ce qu'on en auroit affirmé ; car on n'appelle proprement dilemme, que quand ce que l'on dit de chaque partie est appuyé de sa raison particuliere.

Par exemple, ayant à prouver qu'*on ne sauroit être heureux en ce monde*, on peut le faire par ce dilemme.

On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant.

Si on s'y abandonne, c'est un état malheureux; parce qu'il est honteux, & qu'on n'y sauroit être content.

Si on les combat, c'est aussi un état malheureux; parce qu'il n'y a rien de plus pénible que cette guerre intérieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soi-même.

Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable bonheur.

Si l'on veut prouver que *les Evêques qui ne travaillent point au salut des ames qui leur sont commises, sont inexcusables devant Dieu*, on peut le faire par ce dilemme.

Ou ils sont capables de cette charge, ou ils en sont incapables.

S'ils en sont capables, ils sont inexcusables de ne pas s'y employer.

S'ils en sont incapables, ils sont inexcusables d'avoir accepté une charge si importante dont ils ne pouvoient pas s'acquitter.

Et par conséquent, en quelque maniere que ce soit, ils sont inexcusables devant Dieu, s'ils ne travaillent au salut des ames qui leur sont commises.

Mais on peut faire quelques observations sur ces sortes de raisonnemens.

La 1. est, que l'on n'exprime pas toujours toutes les propositions qui y entrent. Car, par exemple, le dilemme que nous venons de proposer, est renfermé dans ce peu de paroles dans une harangue de saint Charles, à l'entrée de l'un de ses Conciles Provinciaux: *Si tanto muneri*

impares, cur tàm ambitiosi? si pares, cur tàm negligentes?

Ainsi il y a beaucoup de choses sous-entendues, dans le dilemme célebre, par lequel un ancien Philosophe prouvoit qu'on ne devoit point se mêler des affaires de la République.

Si on y agit bien, on offensera les hommes: si on y agit mal, on offensera les dieux: donc on ne doit point s'en mêler.

Et de même en celui par lequel un autre prouvoit qu'il ne falloit point se marier: *Si la femme qu'on épouse est belle, elle cause de la jalousie; si elle est laide, elle déplaît: donc il ne faut point se marier.*

Car dans l'un & l'autre de ces dilemmes, la proposition qui devoit contenir la partition est sous-entendue; & c'est ce qui est fort ordinaire, parce qu'elle se sous-entend facilement, étant assez marquée par les propositions particulieres où l'on traite chaque partie.

Et de plus, afin que la conclusion soit renfermée dans les prémisses, il faut sous-entendre partout quelque chose de général qui puisse convenir à tout, comme dans le premier:

Si on agit bien, on offensera les hommes, ce qui est fâcheux:

Si on agit mal, on offensera les dieux, ce qui est fâcheux aussi:

Donc il est fâcheux, en toutes manieres, de se mêler des affaires de la République.

Cet avis est fort important pour bien juger de la force d'un dilemme. Ce qui fait, par exemple, que celui là n'est pas concluant, est, qu'il n'est point fâcheux d'offenser les hommes, quand on ne peut l'éviter qu'en offensant Dieu.

La 2. observation est, qu'un dilemme peut être vicieux principalement par deux défauts. L'un est,

quand la disjonctive sur laquelle il est fondé, est défectueuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise.

Ainsi le dilemme pour ne point se marier ne conclut pas, parce qu'il peut y avoir des femmes qui ne seront pas si belles qu'elles causent de la jalousie, ni si laides qu'elles déplaisent.

C'est aussi, par cette raison, un très-faux dilemme que celui dont se servoient les anciens Philosophes, pour ne point craindre la mort. *Ou notre ame*, disoient-ils, *périt avec le corps; & ainsi n'ayant plus de sentiment, nous serons incapables de mal: ou si l'ame survit au corps, elle sera plus heureuse qu'elle n'étoit dans le corps; donc la mort n'est point à craindre.* Car, comme Montagne a fort bien remarqué, c'étoit un grand aveuglement de ne pas voir qu'on peut concevoir un troisieme état entre ces deux-là, qui est que, l'ame demeurant après le corps, se trouvât dans un état de tourmens & de misere, ce qui donne un juste sujet d'appréhender la mort, de peur de tomber en cet état.

L'autre défaut, qui empêche que les dilemmes ne concluent, est quand les conclusions particulieres de chaque partie ne sont pas nécessaires. Ainsi il n'est pas nécessaire qu'une belle femme cause de la jalousie, puisqu'elle peut être si sage & si vertueuse, qu'on n'aura aucun sujet de se défier de sa fidélité.

Il n'est point nécessaire aussi qu'étant laide, elle déplaise à son mari; puisqu'elle peut avoir d'autres qualités si avantageuses d'esprit & de vertu, qu'elle ne laissera pas de lui plaire.

La 3. observation est que, celui qui se sert d'un dilemme, doit prendre garde qu'on ne puisse le retourner contre lui-même. Ainsi Aristote témoigne qu'on retourna contre le Philosophe qui ne

vouloit pas qu'on se mêlât des affaires publiques, le dilemme dont il se servoit pour le prouver : car on lui dit :

Si on s'y gouverne selon les regles corrompues des hommes, on contentera les hommes.

Si on garde la vraie justice, on contentera les dieux.

Donc on doit s'en mêler.

Néanmoins ce retour n'étoit pas raisonnable ; car il n'est pas avantageux de contenter les hommes en offensant Dieu.

CHAPITRE XVII.

Des lieux, ou de la méthode de trouver des argumens. Combien cette méthode est de peu d'usage.

CE que les Rhétoriciens & les Logiciens appellent Lieux, *loci argumentorum*, sont certains chefs généraux, auxquels on peut rapporter toutes les preuves dont on se sert dans les diverses matieres que l'on traite : & la partie de la Logique qu'ils appellent invention, n'est autre chose que ce qu'ils enseignent de ces Lieux.

Ramus fait une querelle sur ce sujet à Aristote & aux Philosophes de l'Ecole, parce qu'ils traitent des Lieux après avoir donné les regles des argumens, & il prétend contre eux, qu'il faut expliquer les Lieux & ce qui regarde l'invention avant que de traiter de ces regles.

La raison de Ramus est que, l'on doit avoir trouvé la matiere avant que de penser à la disposer.

Or, l'explication des Lieux enseigne à trouver cette matiere, au lieu que les regles des argumens

n'en peuvent apprendre que la disposition.

Mais cette raison est très-foible, parce qu'encore qu'il soit nécessaire que la matiere soit trouvée pour la disposer, il n'est pas nécessaire néanmoins d'apprendre à trouver la matiere avant que d'avoir appris à la disposer : car, pour apprendre à disposer la matiere, il suffit d'avoir certaines matieres générales pour servir d'exemples ; or, l'esprit & le sens commun en fournit toujours assez, sans qu'il soit besoin d'en emprunter d'aucun art, ni d'aucune methode. Il est donc vrai qu'il faut avoir une matiere pour y appliquer les regles des argumens ; mais il est faux qu'il soit nécessaire de trouver cette matiere par la méthode des Lieux.

On pourroit dire, au contraire, que comme on prétend enseigner dans les Lieux l'art de tirer des argumens & des syllogismes, il est nécessaire de savoir auparavant ce que c'est qu'argument & syllogisme ; mais on pourroit peut-être aussi répondre que la nature seule nous fournit une connoissance générale de ce que c'est que raisonnement, qui suffit pour entendre ce qu'on en dit en parlant des Lieux.

Il est donc assez inutile de se mettre en peine en quel ordre on doit traiter des Lieux, puisque c'est une chose à peu près indifférente ; mais il seroit peut-être plus utile d'examiner, s'il ne seroit point plus à propos de n'en point traiter du tout.

On sait que les Anciens ont fait un grand mystere de cette méthode, & que Cicéron la préfere même à toute la dialectique, telle qu'elle étoit enseignée par les Stoïciens, parce qu'ils ne parloient point des Lieux. Laissons, dit-il, toute cette science qui ne nous dit rien de l'art de trouver des argumens, & qui ne nous fait que trop de discours pour nous instruire à en

juger. *Istam artem totam relinquamus quæ in excogitandis argumentis muta nimiùm est, in judicandis nimiùm loquax.* Quintilien & tous les autres Rhétoriciens, Aristote & tous les Philosophes en parlent de même; de sorte que l'on auroit peine à n'être pas de leur sentiment, si l'expérience générale n'y paroissoit entiérement opposée.

On peut en prendre à témoin presque autant de personnes qu'il y en a qui ont passé par le cours ordinaire des études, & qui ont appris de cette méthode artificielle de trouver des preuves, ce qu'on en apprend dans les Colleges. Car y en a-t-il un seul qui puisse dire véritablement que, lorsqu'il a été obligé de traiter quelque sujet, il ait fait réflexion sur ces Lieux, & y ait cherché les raisons qui lui étoient nécessaires? Qu'on consulte tant d'Avocats & de Prédicateurs qui sont au monde, tant de gens qui parlent & qui écrivent, & qui ont toujours de la matiere de reste; & je ne sais si on pourra en trouver quelqu'un qui ait jamais pensé à faire un argument *à causa, ab effectu, ab adjunctis*, pour prouver ce qu'il désiroit persuader.

Aussi, quoique Quintilien fasse paroître de l'estime pour cet art, il est obligé néanmoins de reconnoître qu'il ne faut pas, lorsqu'on traite une matiere, aller frapper à la porte de tous ces Lieux pour en tirer des argumens & des preuves. *Illud, quoque,* dit-il, *studiosi eloquentiæ cogitent non esse cùm proposita fuerit materia dicendi, scrutanda singula & velut ostiatim pulsanda, ut sciant an ad id probandum quod intendimus, fortè respondeant.*

Il est vrai que tous les argumens qu'on fait sur chaque sujet, peuvent se rapporter à ces chefs & à ces termes généraux qu'on appelle Lieux;

mais ce n'est point par cette méthode qu'on les trouve. La nature, la considération attentive du sujet, la connoissance de diverses vérités les fait produire, & ensuite l'art les rapporte à certains genres : de sorte que l'on peut dire véritablement des Lieux, ce que saint Augustin dit en général des préceptes de la Rhétorique. On trouve, dit-il, que les regles de l'éloquence sont observées dans les discours des personnes éloquentes, quoiqu'ils n'y pensent pas en les faisant, soit qu'ils les sachent, soit qu'ils les ignorent. Ils pratiquent ces regles, parce qu'ils sont éloquens; mais ils ne s'en servent pas pour être éloquens. *Implent quippe illa, quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes.*

L'on marche naturellement, comme ce même Pere le remarque en un autre endroit, & en marchant on fait certains mouvemens réglés du corps; mais il ne serviroit de rien pour apprendre à marcher, de dire, par exemple, qu'il faut envoyer des esprits en certains nerfs, remuer certains muscles, faire certains mouvemens dans les jointures, mettre un pied devant l'autre, & se reposer sur l'un pendant que l'autre avance. On peut bien former des regles en observant ce que la nature nous fait faire; mais on ne fait jamais ces actions par le secours de ces regles : ainsi l'on traite tous les Lieux dans les discours les plus ordinaires, & l'on ne sauroit rien dire qui ne s'y rapporte; mais ce n'est point en y faisant une réflexion expresse que l'on produit ces pensées; cette réflexion ne pouvant servir qu'à ralentir la chaleur de l'esprit, & à l'empêcher de trouver les raisons vives & naturelles, qui sont les vrais ornemens de toutes sortes de discours.

Virgile, dans le 9. livre de l'Enéide, après avoir représenté Euriale surpris & environné de ses ennemis;

nemis, qui étoient prêts de venger sur lui la mort de leurs compagnons, que Nisus, ami d'Euriale, avoit tués, met ces paroles pleines de mouvement & de passion dans la bouche de Nisus :

Me me adsum, qui feci ; in me convertite ferrum,
O Rutuli! mea fraus omnis ; nihil iste nec ausus,
Nec potuit. Cœlum hoc, & sidera conscia testor.
Tantùm infelicem nimiùm dilexit amicum.

C'est un argument, dit Ramus, *à causa efficiente ;* mais on pourroit bien jurer avec assurance que jamais Virgile ne pensa, lorsqu'il fit ces Vers au *Li*[illegible] de la cause efficiente. Il ne les auroit jamais faits, s'il s'étoit arrêté à y chercher cette pensée ; & il faut nécessairement que, pour produire des Vers si nobles & si animés, il ait, non-seulement oublié ces regles, s'il les savoit, mais qu'il se soit, en quelque sorte, oublié lui-même pour prendre la passion qu'il représentoit.

Le peu d'usage que le monde a fait de cette méthode des Lieux depuis tant de tems qu'elle est trouvée & qu'on l'enseigne dans les Ecoles, est une preuve évidente qu'elle n'est pas de grand usage ; mais, quand on se seroit appliqué à en tirer tout le fruit qu'on en peut tirer, on ne voit pas qu'on puisse arriver par-là à quelque chose qui soit véritablement utile & estimable ; car tout ce qu'on peut prétendre par cette méthode est de trouver sur chaque sujet diverses pensées générales, ordinaires, éloignées, comme les Lullistes en trouvent par le moyen de leurs tables : or, tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette sorte d'abondance, qu'il n'y a rien qui gâte davantage le jugement.

Rien n'étouffe plus les bonnes semences, que l'abondance des mauvaises herbes ; rien ne rend

un esprit plus stérile en pensées justes & solides, que cette mauvaise fertilité de pensées communes. L'esprit s'accoutume à cette facilité, & ne fait plus d'effort pour trouver les raisons propres, particulieres & naturelles, qui ne se découvrent que dans la considération attentive de son sujet.

On devroit considérer que cette abondance qu'on recherche par le moyen de ces Lieux, est un très-petit avantage. Ce n'est pas ce qui manque à la plupart du monde. On peche beaucoup plus par excès que par défaut; & les discours que l'on fait, ne sont que trop remplis de matiere. Ainsi, pour former les hommes dans une éloquence judicieuse & solide, il seroit bien plus utile de leur apprendre à se taire qu'à parler, c'est-à-dire, à supprimer & à retrancher les pensées basses, communes & fausses, qu'à produire, comme ils font, un amas confus de raisonnemens bons & mauvais, dont on remplit les livres & les discours.

Et, comme l'usage des Lieux ne peut guères servir qu'à trouver de ces sortes de pensées, on peut dire que, s'il est bon de savoir ce qu'on en dit, parce que tant de personnes célebres en ont parlé, qu'ils ont formé une espece de nécessité de ne pas ignorer une chose si commune, il est encore beaucoup plus important d'être très-persuadé qu'il n'y a rien de plus ridicule, que de les employer pour discourir de tout à perte de vue, comme les Lullistes font par le moyen de leurs attributs généraux qui sont des especes de Lieux; & que cette mauvaise facilité de parler de tout, & de trouver raison par-tout, dont quelques personnes font vanité, est un si mauvais caractere d'esprit, qu'il est beaucoup au-dessous de la bêtise.

C'est pourquoi tout l'avantage qu'on peut tirer

de ces Lieux, se réduit au plus à en avoir une teinture générale, qui sert peut-être un peu, sans qu'on y pense, à envisager la matiere que l'on traite par plus de faces & de parties.

CHAPITRE XVIII.

Division des Lieux en Lieux de Grammaire, de Logique & de Métaphysique.

CEux qui ont traité des Lieux, les ont divisés en différente maniere. Celle qui a été suivie par Cicéron dans ses livres de l'Invention, & dans le 2. livre de l'Orateur, & par Quintilien au 5. livre des Institutions, est moins méthodique; mais elle est aussi plus propre pour l'usage des discours du barreau, auquel ils la rapportent particuliérement. Celle de Ramus est trop embarrassée de subdivisions.

En voici une qui paroît assez commode d'un Philosophe Allemand fort judicieux & fort solide, nommé Clauberge, dont la Logique m'est tombée entre les mains, lorsqu'on avoit déja commencé à imprimer celle-ci.

Les Lieux sont tirés, ou de la Grammaire, ou de la Logique, ou de la Métaphysique.

Lieux de Grammaire.

Les Lieux de Grammaire sont, l'étymologie, & les mots dérivés de même racine, qui s'appellent en Latin *conjugata*, & en Grec παρώνυμα.

On argumente par l'étymologie, quand on dit, par exemple, que plusieurs personnes du monde ne se divertissent jamais, à proprement parler; parce que se divertir, c'est se désappliquer des occupations sérieuses, & qu'ils ne s'occupent jamais sérieusement.

Les mots dérivés de même racine servent aussi à faire trouver des pensées.

Homo sum, humani nil à me alienum puto.

Mortali urgemur ab hoste, mortales.

Quid tàm dignum misericordiá quàm miser? Quid tàm indignum misericordiá quàm superbus miser? Qu'y a-t-il de plus digne de miséricorde qu'un misérable? Et qu'y a-t-il de plus indigne de miséricorde qu'un misérable qui est orgueilleux?

Lieux de Logique.

Les Lieux de Logique sont les termes universels, genre, espece, différence, propre, accident, la définition, la division; & comme tous ces points ont été expliqués auparavant, il n'est pas nécessaire d'en traiter ici davantage.

Il faut seulement remarquer que l'on joint d'ordinaire à ces Lieux certaines maximes communes, qu'il est bon de savoir, non pas qu'elles soient fort utiles, mais parce qu'elles sont communes. On en a déja rapporté quelques-unes sous d'autres termes : mais il est bon de les savoir sous les termes ordinaires.

1. Ce qui s'affirme ou se nie du genre, s'affirme ou se nie de l'espece. *Ce qui convient à tous les hommes, convient aux Grands : mais ils ne peuvent pas prétendre aux avantages qui sont au-dessus des hommes.*

2. En détruisant le genre, on détruit aussi l'espece. *Celui qui ne juge point du tout, ne juge point mal; celui qui ne parle point du tout, ne parle jamais indiscrétement.*

3. En détruisant toutes les especes, on détruit le genre. *Les formes qu'on appelle substantielles (excepté l'ame raisonnable) ne sont, ni corps, ni esprit : donc ce ne sont point des substances.*

4. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la différence totale, on peut en affirmer ou nier

l'espece. *L'étendue ne convient pas à la pensée ; donc elle n'est pas matiere.*

5. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose a propriété, on peut en affirmer ou nier l'espece. *Etant impossible de se figurer la moitié d'une pensée, ni une pensée ronde & quarrée, il est impossible que ce soit un corps.*

6. On affirme, ou on nie le défini de ce dont on affirme, ou nie la définition. *Il y a peu de personnes justes, parce qu'il y en a peu qui aient une ferme & constante volonté de rendre à chacun ce qui lui appartient.*

Lieux de Métaphysique.

Les Lieux de Métaphysique sont certains termes généraux convenans à tous les êtres, auxquels on rapporte plusieurs argumens, comme les causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposés. Ce qu'il y a de plus utile est d'en savoir quelques divisions générales, & principalement des causes.

Les définitions qu'on donne dans l'Ecole aux causes en général, en disant qu'*une cause est ce qui produit un effet*, ou *ce par quoi une chose est*, sont si peu nettes, & il est si difficile de voir comment elles conviennent à tous les genres de cause, qu'on auroit aussi-bien fait de laisser ce mot entre ceux qu'on ne définit point ; l'idée que nous en avons étant aussi claire que les définitions qu'on en donne.

Mais la division des causes en 4. especes, qui sont la cause finale, efficiente, matérielle & formelle, est si célebre, qu'il est nécessaire de la savoir.

On appelle CAUSE FINALE la fin pour laquelle une chose est.

Il y a des fins *principales*, qui sont celles que l'on regarde principalement, & des fins *accessoires*, qu'on ne considere que par surcroît.

Ce qu'on prétend faire ou obtenir est appellé *finis cujus gratia*. Ainsi la santé est la fin de la

médecine, parce qu'elle prétend la procurer.

Celui pour qui l'on travaille, est appellé *finis cui.* L'homme est la fin de la médecine en cette maniere, parce que c'est à lui qu'elle a dessein d'apporter la guérison.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de tirer des argumens de la fin, ou pour montrer qu'une chose est imparfaite, comme qu'un discours est mal fait, lorsqu'il n'est pas propre à persuader; ou pour faire voir qu'il est vraisemblable qu'un homme a fait ou fera quelque action, parce qu'elle est conforme à la fin qu'il a accoutumé de se proposer; d'où vient cette parole célebre d'un Juge de Rome, qu'il falloit examiner avant toutes choses, *cui bono*, c'est-à-dire, quel intérêt un homme auroit eu à faire une chose, parce que les hommes agissent ordinairement selon leur intérêt, ou pour montrer, au contraire, qu'on ne doit pas soupçonner un homme d'une action, parce qu'elle auroit été contraire à sa fin.

Il y a encore plusieurs autres manieres de raisonner par la fin, que le bon sens découvrira mieux que tous les préceptes; ce qui soit dit aussi pour les autres Lieux.

La Cause efficiente est celle qui produit une autre chose. On en tire des argumens en montrant qu'un effet n'est pas, parce qu'il n'a pas eu de cause suffisante, ou qu'il est ou sera, en faisant voir que toutes ces causes sont. Si ces causes sont nécessaires, l'argument est nécessaire; si elles sont libres & contingentes, il n'est que probable.

Il y a diverses especes de cause efficiente, dont il est utile de savoir les noms.

Dieu créant Adam, étoit sa cause *totale*, parce que rien ne concouroit avec lui; mais le pere & la mere ne sont chacun que causes *partielles* de leur

enfant, parce qu'ils ont besoin l'un de l'autre.

Le soleil est une cause *propre* de la lumiere ; mais il n'est cause qu'*accidentelle* de la mort d'un homme que sa chaleur aura fait mourir, parce qu'il étoit mal disposé.

Le pere est cause *prochaine* de son fils.

L'aïeul n'en est que cause *éloignée*.

La mere est une cause *productive*.

La nourrice n'est qu'une cause *conservante*.

Le pere est une cause *univoque* à l'égard de ses enfans, parce qu'ils lui sont semblables en nature.

Dieu n'est qu'une cause *équivoque* à l'égard des créatures, parce qu'elles ne sont pas de la nature de Dieu.

Un ouvrier est la cause *principale* de son ouvrage ; ses instrumens n'en sont que la cause *instrumentale*.

L'air, qui entre dans les orgues, est une cause *universelle* de l'harmonie des orgues.

La disposition particuliere de chaque tuyau, & celui qui en joue sont les causes *particulieres* qui déterminent l'universelle.

Le soleil est une cause *naturelle*.

L'homme, une cause *intellectuelle* à l'égard de ce qu'il fait avec jugement.

Le feu qui brûle du bois, est une cause *nécessaire*.

Un homme qui marche est une cause *libre*.

Le soleil, éclairant une chambre, est la cause *propre* de sa clarté ; l'ouverture de la fenêtre n'est qu'une cause ou condition, sans laquelle l'effet ne se feroit pas, *conditio sine quâ non*.

Le feu brûlant une maison, est la cause *physique* de l'embrasement ; l'homme qui y a mis le feu en est la cause morale.

On rapporte encore à la cause efficiente, la

cause *exemplaire*, qui est le modele que l'on se propose en faisant un ouvrage ; comme le dessein d'un bâtiment par lequel un Architecte se conduit ; ou généralement ce qui est cause de l'être objectif de notre idée, ou de quelque autre image que ce soit, comme le Roi Louis XV. est la cause exemplaire de son portrait.

LA CAUSE MATÉRIELLE est ce dont les choses sont formées, comme l'or est la matiere d'un vase d'or : ce qui convient ou ne convient pas à la matiere, convient ou ne convient pas aux choses qui en sont composées.

LA FORME est ce qui rend une chose telle, & la distingue des autres, soit que ce soit un être réellement distingué de la matiere, selon l'opinion de l'Ecole, soit que ce soit seulement l'arrangement des parties. C'est par la connoissance de cette forme qu'on en doit expliquer les propriétés.

Il y a autant de différens effets que de causes, ces mots étant réciproques. La maniere ordinaire d'en tirer des argumens, est de montrer que si l'effet est, la cause est, rien ne pouvant être sans cause. On prouve aussi qu'une cause est bonne ou mauvaise, quand les effets en sont bons ou mauvais : ce qui n'est pas toujours vrai dans les causes par accident.

On a parlé suffisamment du tout & des parties dans le Chapitre de la Division, & ainsi il n'est pas nécessaire d'en rien ajouter ici.

On fait de quatre sortes de termes opposés :

Les relatifs, comme pere, fils ; maître, serviteur.

Les contraires, comme froid & chaud, sain & malade.

Les privatifs, comme la vie, la mort ; la vue, l'aveuglement ; l'ouie, la surdité ; la science, l'ignorance.

Les contradictoires qui consistent dans un terme, & dans la simple négation de ce terme ; voir, ne voir pas. La différence qu'il y a entre ces deux dernieres sortes d'opposés est, que les termes privatifs enferment la négation d'une forme dans un sujet qui en est capable ; au lieu que les négatifs ne marquent point cette capacité. C'est pourquoi on ne dit point qu'une pierre est aveugle ou morte, parce qu'elle n'est pas capable, ni de la vue, ni de la vie.

Comme ces termes sont opposés, on se sert de l'un pour nier l'autre. Les termes contradictoires ont cela de propre, qu'en ôtant l'un, on établit l'autre.

Il y a plusieurs sortes de comparaisons : car l'on compare les choses, ou égales, ou inégales ; ou semblables, ou dissemblables. On prouve que ce qui convient ou ne convient pas à une chose égale ou semblable, convient ou ne convient pas à une autre chose à qui elle est égale ou semblable.

Dans les choses inégales on prouve négativement que, si ce qui est plus probable n'est pas, ce qui est moins probable n'est pas, à plus forte raison ; ou affirmativement que, si ce qui est moins probable est, ce qui est plus probable est aussi. On se sert d'ordinaire des différences ou des dissimilitudes, pour ruiner ce que d'autres auroient voulu établir par des similitudes ; comme on ruine l'argument qu'on tire d'un Arrêt, en montrant qu'il est donné sur un autre cas.

Voilà grossiérement une partie de ce que l'on dit des Lieux. Il y a des choses qu'il est plus utile de ne savoir qu'en cette maniere. Ceux qui en désireront davantage, peuvent le voir dans les Auteurs qui en ont traité avec plus de soin. On ne sauroit néanmoins conseiller à personne de l'aller chercher dans les Topiques d'Aristote,

parce que ce sont des livres étrangement confus; mais il y a quelque chose d'assez beau sur ce sujet dans le premier livre de sa Rhétorique, où il enseigne diverses manieres de faire voir qu'une chose est utile, agréable, plus grande, plus petite. Il est vrai néanmoins qu'on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connoissance bien solide.

CHAPITRE XIX.

Des diverses manieres de mal raisonner que l'on appelle sophismes.

QUoique, sachant les regles des bons raisonnemens, il ne soit pas difficile de reconnoître ceux qui sont mauvais, néanmoins, comme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnemens que l'on appelle *sophismes* ou *paralogismes*; parce que cela donnera encore plus de facilité à les éviter.

Je ne les réduirai qu'à 7 ou 8, y en ayant quelques-uns de si grossiers, qu'ils ne méritent pas d'être remarqués.

I.

Prouver autre chose que ce qui est en question.

Ce sophisme est appellé par Aristote *ignoratio elenchi*; c'est-à-dire, l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice très-ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, & souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion ou la mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire, ce qui est

éloigné de son sentiment pour le combattre avec plus d'avantage, ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue & qu'il les nie. Tout cela peut se rapporter à cette premiere espece de sophisme, qu'un homme de bien & sincere doit éviter sur toutes choses.

Il eût été à souhaiter qu'Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce défaut, eût eu autant de soin de l'éviter; car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens Philosophes en rapportant leurs opinions peu sincérement. Il réfute Parménides & Melissus, pour n'avoir admis qu'un seul principe de toutes choses, comme s'ils avoient entendu par-là le principe dont elles sont composées; au lieu qu'ils entendoient le seul & unique principe, dont toutes les choses ont tiré leur origine, qui est Dieu.

Il accuse tous les Anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choses naturelles, & il les traite sur cela de rustiques & de grossiers : mais qui ne voit que ce qu'il nous représente comme un grand mystere qui eût été ignoré jusques à lui, ne peut jamais avoir été ignoré de personne, puisqu'il est impossible de ne pas voir qu'il faut que la matiere dont on fait une table, ait la privation de la forme de table, c'est-à-dire, ne soit pas table avant qu'on en fasse une table? Il est vrai que ces Anciens ne s'étoient pas avisés de cette connoissance pour expliquer les principes des choses naturelles, parce qu'en effet il n'y a rien qui y serve moins, étant assez visible qu'on n'en connoît pas mieux comment se fait une horloge, pour savoir que la matiere dont on la fait a dû n'être pas horloge avant qu'on en fît une horloge.

C'est donc une injustice à Aristote de reprocher

à ces anciens Philosophes, d'avoir ignoré une chose qu'il est impossible d'ignorer, & de les accuser de ne s'être pas servi, pour expliquer la nature, d'un principe qui n'explique rien, & c'est une illusion & un sophisme que d'avoir produit au monde ce principe de la privation, comme un rare secret, puisque ce n'est point ce que l'on cherche quand on tâche de découvrir les principes de la nature. On suppose comme une chose connue, qu'une chose n'est pas avant que d'être faite; mais on veut savoir de quels principes elle est composée, & quelle cause l'a produite.

Aussi n'y a-t-il jamais eu de Statuaire, par exemple, qui, pour apprendre à quelqu'un la maniere de faire une statue, lui ait donné, pour premiere instruction, cette leçon, par laquelle Aristote veut qu'on commence l'explication de tous les ouvrages de la nature. Mon ami, la premiere chose que vous devez savoir est que, pour faire une statue, il faut choisir un marbre qui ne soit pas encore cette statue que vous voulez faire.

I I.

Supposer pour vrai ce qui est en question.

C'est ce qu'Aristote appelle *pétition de principe*; ce qu'on voit assez être entiérement contraire à la vraie raison; puisque, dans tout raisonnement, ce qui sert de preuve doit être plus clair & plus connu que ce que l'on veut prouver.

Cependant Galilée l'accuse, & avec justice, d'être tombé lui-même dans ce défaut, lorsqu'il veut prouver, par cet argument, que la terre est au centre du monde.

La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde, & des choses légeres de s'en éloigner.

Or, l'expérience nous fait voir que les choses

pesantes tendent au centre de la terre, & que les choses légeres s'en éloignent.

Donc le centre de la terre est le même que le centre du monde.

Il est clair qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeste pétition de principe; car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la Terre : mais d'où Aristote a-t-il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne suppose que le centre de la terre est le même que le centre du monde ? Ce qui est la conclusion même qu'il veut prouver par cet argument.

Ce sont aussi de pures pétitions de principe que la plupart des argumens dont on se sert pour prouver un certain genre bizarre de substances, qu'on appelle dans l'Ecole, *des formes substantielles*, lesquelles on prétend être corporelles, quoiqu'elles ne soient pas des corps, ce qui est assez difficile à comprendre. S'il n'y avoit des formes substantielles, disent-ils, il n'y auroit point de génération : or, il y a génération dans le monde; donc il y a des formes substantielles.

Il n'y a qu'à distinguer l'équivoque du mot de génération, pour voir que cet argument n'est qu'une pure pétition de principe; car si l'on entend par le mot de génération, la production naturelle d'un nouveau tout dans la nature, comme la production d'un poulet qui se forme dans un œuf, on a raison de dire qu'il y a des générations en ce sens; mais on n'en peut pas conclure qu'il y ait des formes substantielles, puisque le seul arrangement des parties par la nature peut produire ces nouveaux tous, & ces nouveaux êtres naturels; mais, si l'on entend par le mot de génération, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle substance qui ne fût pas auparavant, savoir, de cette forme

substantielle, on supposera justement ce qui est en question ; étant visible que celui qui nie les formes substantielles ne peut pas accorder que la nature produise des formes substantielles : & tant s'en faut qu'il puisse être porté par cet argument à avouer qu'il y en ait, qu'il doit en tirer une conclusion toute contraire, en cette sorte : s'il y avoit des formes substantielles, la nature pourroit produire des substances qui ne seroient pas auparavant : or, la nature ne peut pas produire de nouvelles substances, puisque ce seroit une espece de création ; & partant il n'y a point de formes substantielles.

En voici un autre de même nature : s'il n'y avoit point de formes substantielles, disent-ils encore, les êtres naturels ne seroient pas des tous, qu'ils appellent *per se*, *totum per se* ; mais des êtres par accident : or, ils sont des tous *per se* : donc il y a des formes substantielles.

Il faut encore prier ceux qui se servent de cet argument, de vouloir expliquer ce qu'ils entendent par un tout *per se*, *totum per se* ; car, s'ils entendent, comme ils font, un être composé de matiere & de forme, il est clair que c'est une pétition de principe, puisque c'est comme s'ils disoient : s'il n'y avoit point de formes substantielles, les êtres naturels ne seroient pas composés de matiere & de formes substantielles : or, ils sont composés de matieres & de formes substantielles : donc il y a des formes substantielles. Que s'ils entendent autre chose, qu'ils le disent, & l'on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'est arrêté un peu en passant, à faire voir la foiblesse des argumens, sur lesquels on établit dans l'Ecole ces sortes de substances qui ne se découvrent, ni par les sens, ni par l'esprit, & dont on ne sait autre chose, sinon que l'on les

appelle des formes substantielles ; parce que, quoique ceux qui les soutiennent, le fassent à très-bon dessein, néanmoins les fondemens dont ils se servent, & les idées qu'ils donnent de ces formes, obscurcissent & troublent des preuves très-solides & très-convaincantes de l'immortalité de l'ame, qui sont prises de la distinction des corps & des esprits, & de l'impossibilité qu'il y a qu'une substance, qui n'est pas matiere, périsse par les changemens qui arrivent dans la matiere ; car, par le moyen de ces formes substantielles, on fournit, sans y penser, aux libertins des exemples de substances qui périssent, qui ne sont pas proprement matiere, & à qui on attribue, dans les animaux, une infinité de pensées, c'est-à-dire, des actions purement spirituelles ; & c'est pourquoi il est utile pour la Religion & pour la conviction des impies & des libertins, de leur ôter cette réponse, en leur faisant voir qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces substances périssables qu'on appelle des formes substantielles.

On peut rapporter encore à cette sorte de sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question ; mais que l'on sait n'être pas moins contesté par celui contre lequel on dispute. Ce sont, par exemple, deux dogmes également constans parmi les Catholiques : l'un, que tous les points de la foi ne peuvent pas se prouver par l'Ecriture seule ; l'autre, que c'est un point de la foi, que les enfans sont capables du Baptême. Ce seroit donc mal raisonner à un Anabaptiste, de prouver contre les Catholiques, qu'ils ont tort de croire que les enfans soient capables du Baptême, parce que nous n'en voyons rien dans l'Ecriture ; puisque cette preuve supposeroit que l'on ne devroit croire de foi, que ce qui est dans l'Ecriture : ce qui est nié par les Catholiques.

Enfin, on peut rapporter à ce ſophiſme tous les raiſonnemens où l'on prouve une choſe inconnue, par une qui eſt autant, ou plus inconnue, ou une choſe incertaine, par une autre qui eſt autant, ou plus incertaine.

III.

Prendre pour cauſe, ce qui n'eſt point cauſe.

Ce ſophiſme s'appellé *non cauſa pro cauſâ.* Il eſt très-ordinaire parmi les hommes, & on y tombe en pluſieurs manieres : l'une eſt par la ſimple ignorance des véritables cauſes des choſes. C'eſt ainſi que les Philoſophes ont attribué mille effets à la crainte du vuide, qu'on a prouvé démonſtrativement en ce tems, & par des expériences très-ingénieuſes n'avoir pour cauſe que la peſanteur de l'air, comme on peut le voir dans l'excellent Traité de M. Paſcal. Les mêmes Philoſophes enſeignent ordinairement que les vaſes pleins d'eau ſe fendent à la gelée, parce que l'eau ſe reſſerre, & ainſi laiſſe du vuide que la nature ne peut ſouffrir ; & néanmoins on a reconnu qu'ils ne ſe rompent, que parce qu'au contraire, l'eau étant gelée, occupe plus de place qu'avant que d'être gelée, ce qui fait auſſi que la glace nage ſur l'eau.

On peut rapporter au même ſophiſme, quand on ſe ſert de cauſes éloignées, & qui ne prouvent rien, pour prouver des choſes, ou aſſez claires d'elles-mêmes, ou fauſſes, ou au moins douteuſes, comme quand Ariſtote veut prouver que le monde eſt parfait par cette raiſon. *Le monde eſt parfait, parce qu'il contient des corps : Le corps eſt parfait, parce qu'il a trois dimenſions : Les trois dimenſions ſont parfaites, parce que trois ſont tout* (quia tria ſunt omnia) & *trois ſont tout, parce qu'on ne ſe ſert pas du mot de tout, quand il n'y a qu'une choſe ou deux, mais ſeulement quand*

il y en a trois. On prouvera par cette raison, que le moindre atome est aussi parfait que le monde, puisqu'il a trois dimensions aussi-bien que le monde; mais tant s'en faut que cela prouve que le monde soit parfait, qu'au contraire, tout corps, en tant que corps, est essentiellement imparfait, & que la perfection du monde consiste principalement en ce qu'il enferme des créatures qui ne sont pas corps.

Le même Philosophe prouve qu'il y a trois mouvemens simples, parce qu'*il y a trois dimensions*. Il est difficile de voir la conséquence de l'un à l'autre.

Il prouve aussi que le ciel est inaltérable & incorruptible, parce qu'il se meut circulairement, & qu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire : mais, 1. on ne voit pas ce que fait la contrariété du mouvement à la corruption ou l'altération du corps. 2. On voit encore moins pourquoi le mouvement circulaire d'Orient en Occident, n'est pas contraire à un autre mouvement circulaire d'Occident en Orient.

L'autre cause qui fait tomber les hommes dans ce sophisme, est la sotte vanité qui nous fait avoir honte de reconnoître notre ignorance; car c'est delà qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des causes imaginaires des choses dont on nous demande raison, que d'avouer que nous n'en savons pas la cause, & la maniere dont nous nous échappons de cette confession de notre ignorance, est assez plaisante. Quand nous voyons un effet dont la cause nous est inconnue, nous nous imaginons l'avoir découverte, lorsque nous avons joint à cet effet un mot général de *vertu* & de *faculté*, qui ne forme dans notre esprit aucune autre idée, sinon que cet effet a quelque cause; ce que nous savions bien avant que d'avoir trouvé ce mot: il n'y a personne, par exemple, qui ne sache que

ses arteres battent; que le fer étant proche de l'aimant va s'y joindre; que le séné purge, & que le pavot endort. Ceux qui ne font point profession de science, & à qui l'ignorance n'est pas honteuse, avouent franchement qu'ils connoissent ces effets, mais qu'ils n'en savent pas la cause; au lieu que les savans qui rougiroient d'en dire autant, s'en tirent d'une autre maniere, & prétendent qu'ils ont découvert la vraie cause de ces effets, qui est qu'il y a dans les arteres une vertu pulsifique, dans l'aimant une vertu magnétique, dans le séné une vertu purgative, & dans le pavot une vertu soporifique. Voilà qui est fort commodément résolu, & il n'y a point de Chinois qui n'eût pu avec autant de facilité se tirer de l'admiration où on étoit des horloges en ce pays-là, lorsqu'on leur en apporta d'Europe; car il n'auroit eu qu'à dire, qu'il connoissoit parfaitement la raison de ce que les autres trouvoient si merveilleux, & que ce n'étoit autre chose, sinon qu'il y avoit dans cette machine une vertu *indiçatrice* qui marquoit les heures sur le cadran, & une vertu *sonorifique* qui les faisoit sonner : il se seroit rendu aussi savant par-là dans la connoissance des horloges, que le sont ces Philosophes dans la connoissance du battement des arteres, & des propriétés de l'aimant, du séné & du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui servent à rendre les hommes savans à peu de frais, comme de Sympathie, d'Antipathie, de qualités occultes; mais encore tous ceux-là ne diroient rien de faux, s'ils se contentoient de donner à ces mots de *vertu* & de *faculté*, une notion générale de cause quelle qu'elle soit, intérieure ou extérieure, dispositive ou active; car il est certain qu'il y a dans l'aimant quelque disposition qui fait que le fer va plutôt s'y joindre qu'à une autre pierre; & il a

été permis aux hommes d'appeller cette disposition, en quoi que ce soit qu'elle consiste, *vertu magnétique* : de sorte que s'ils se trompent, c'est seulement en ce qu'ils s'imaginent en être plus savans pour avoir trouvé ce mot, ou bien en ce que par-là ils veulent que nous entendions une certaine qualité imaginaire, par laquelle l'aimant attire le fer, laquelle, ni eux, ni personne n'a jamais conçue.

Mais il y en a d'autres qui nous donnent pour les véritables causes de la nature de pures chimeres, comme font les Astrologues, qui rapportent tout aux influences des Astres, & qui ont même trouvé par-là, qu'il falloit qu'il y eût un ciel immobile au-dessus de tous ceux à qui ils donnent du mouvement; parce que la terre portant diverses choses en divers pays, (*Non omnis fert omnia tellus; India mistit ebur; molles sua thura Sabæi*,) on n'en pouvoit rapporter la cause qu'aux influences du ciel, qui étant immobile, eût toujours les mêmes aspects sur les mêmes endroits de la terre.

Aussi l'un d'eux, ayant entrepris de prouver par des raisons de Physique l'immobilité de la terre, fait l'une de ses principales démonstrations de cette raison mystérieuse, que si la terre tournoit autour du soleil, les influences des Astres iroient de travers; ce qui causeroit un grand désordre dans le monde.

C'est par ces influences qu'on épouvante les peuples, quand on voit paroître quelque Comete *, ou qu'il arrive quelque grande Eclipse, comme celle de l'an 1654, qui devoit bouleverser le monde, & principalement la ville de Rome, ainsi qu'il étoit expressément marqué dans la Chronologie de Helvicus, *Romæ fatalis*, quoi-

* On peut voir les Pensées sur les Cometes par M. Bayle.

qu'il n'y ait aucune raison, ni que les Cometes & les Eclipses puissent avoir aucun effet considérable sur la terre, ni que des causes générales, comme celles-là, agissent plutôt en un endroit qu'en un autre, & menacent plutôt un Roi ou un Prince qu'un artisan; aussi en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guerres, des mortalités, des pestes & la mort de quelque Prince après des Cometes ou des Eclipses; il en arrive aussi sans Cometes & sans Eclipses, & d'ailleurs ces effets sont si généraux & si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde : de sorte que ceux qui disent en l'air que cette Comete menace quelque Grand de la mort, ne se hazardent pas beaucoup.

C'est encore pis quand ils donnent ces influences chimériques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses, & même de leurs actions particulieres & des événemens de leur vie, sans en avoir d'autre fondement, sinon qu'entre mille prédictions il arrive par hazard que quelques-unes sont vraies; mais, si on veut juger des choses par le bon sens, on avouera qu'un flambeau allumé dans la chambre d'une femme qui accouche, doit avoir plus d'effet sur le corps de son enfant, que la Planete de Saturne en quelque aspect qu'elle le regarde, & avec quelqu'autre qu'elle soit jointe.

Enfin, il y en a qui apportent des causes chimériques, d'effets chimériques, comme ceux qui, supposant que la nature abhorre le vuide, & qu'elle fait des efforts pour l'éviter (ce qui est un effet imaginaire : car la nature n'a horreur de rien, & tous les effets qu'on attribue à cette horreur dépendent de la seule pesanteur de l'air,) ne laissent pas d'apporter des raisons de cette horreur

imaginaire, qui ſont encore plus imaginaires. La nature abhorre le vuide, dit l'un d'entre eux, parce qu'elle a beſoin de la continuité des corps pour faire paſſer les influences, & pour la propagation des qualités. C'eſt une étrange ſorte de ſcience que celle-là, qui prouve ce qui n'eſt point par ce qui n'eſt point.

C'eſt pourquoi, quand il s'agit de rechercher les cauſes des effets extraordinaires que l'on propoſe, il faut d'abord examiner avec ſoin, ſi ces effets ſont véritables; car ſouvent on ſe fatigue inutilement à chercher des raiſons de choſes qui ne ſont point, & il y en a une infinité qu'il faut réſoudre en la même maniere que Plutarque réſout cette queſtion qu'il ſe propoſe. Pourquoi les poulains qui ont été courus par les loups ſont plus vîtes que les autres; car, après avoir dit que c'eſt, peut-être, parce que ceux qui étoient plus lents, ont été pris par les loups, & qu'ainſi ceux qui ſont échappés étoient les plus vîtes, ou bien que la peur leur ayant donné une vîteſſe extraordinaire, ils en ont retenu l'habitude; & il rapporte enfin une autre ſolution qui eſt apparemment véritable : c'eſt, dit-il, que peut-être cela n'eſt pas vrai. C'eſt ainſi qu'il faut réſoudre un grand nombre d'effets qu'on attribue à la Lune, comme, que les os ſont pleins de moüelle lorſqu'elle eſt pleine, & vuides lorſqu'elle eſt en décours, qu'il en eſt de même des écreviſſes; car il n'y a qu'à dire que tout cela eſt faux, comme des perſonnes fort exactes m'ont aſſuré l'avoir éprouvé; les os & les écreviſſes ſe trouvant indifféremment tantôt pleines & tantôt vuides dans tous les tems de la Lune. Il y a bien de l'apparence qu'il en eſt de même de quantité d'obſervations que l'on fait pour la coupe des bois, pour cueillir ou ſemer des grains, pour enter des arbres, pour prendre des médecines; & le monde

se délivrera peu à peu de toutes ces servitudes, qui n'ont point d'autre fondement que des suppositions dont personne n'a jamais éprouvé sérieusement la vérité. C'est pourquoi il y a de l'injustice dans ceux qui prétendent que, pourvu qu'ils alleguent une expérience où un fait tiré de quelque Auteur ancien, on est obligé de le recevoir sans examen.

C'est encore à cette sorte de sophisme qu'on doit rapporter cette tromperie ordinaire de l'esprit humain, *post hoc, ergo propter hoc*. Cela est arrivé ensuite de telle chose : il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par-là que l'on a conclu que c'étoit une Etoile nommée Canicule, qui étoit cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les jours que l'on appelle Caniculaires ; ce qui a fait dire à Virgile en parlant de cette Etoile que l'on appelle en Latin *Seirius* :

Aut Seirius ardor :
Ille sitim morbosque ferens mortalibus ægris
Nascitur, & lævo contristat lumine cœlum.

Cependant, comme M. Gassendi a fort bien remarqué, il n'y a rien de moins vraisemblable que cette imagination : car cette Etoile étant de l'autre côté de la ligne, ses effets devroient être plus forts sur les lieux où elle est plus perpendiculaire ; & néanmoins les jours que nous appellons Caniculaires ici, sont le tems de l'hiver de ce côté-là : de sorte qu'ils ont bien plus de sujet de croire en ce pays-là, que la Canicule leur apporte le froid, que nous n'en avons de croire qu'elle nous cause le chaud.

IV.

Dénombrement imparfait.

Il n'y a guères de défaut de raisonnemens où les personnes habiles tombent plus facilement qu'en celui de faire des dénombremens imparfaits, & de

ne considérer pas assez toutes les manieres dont une chose peut être, ou peut arriver; ce qui leur fait conclure témérairement, ou qu'elle n'est pas, parce qu'elle n'est pas d'une certaine maniere, quoiqu'elle puisse être d'une autre; ou qu'elle est de telle & telle façon, quoiqu'elle puisse être encore d'une autre maniere qu'ils n'ont pas considérée.

On peut trouver des exemples de ces raisonnemens défectueux dans les preuves sur lesquelles M. Gassendi établit le principe de sa Philosophie, qui est le vuide répandu entre les parties de la matiere qu'il appelle *vacuum disseminatum* : & je les rapporterai d'autant plus volontiers, que M. Gassendi ayant été un homme célebre, qui avoit plusieurs connoissances très-curieuses, les fautes mêmes qu'il pourroit avoir mêlées dans ce grand nombre d'ouvrages qu'on a publiés après sa mort, ne sont pas méprisables & méritent d'être sues : au lieu qu'il est fort inutile de se charger la mémoire de celles qui se trouvent dans les Auteurs qui n'ont point de réputation.

Le premier argument que M. Gassendi emploie pour prouver ce vuide répandu, & qu'il prétend faire passer en un endroit pour une démonstration aussi claire que celles des Mathématiques, est celui-ci.

S'il n'y avoit point de vuide, & que tout fût rempli de corps, le mouvement seroit impossible, & le monde ne seroit qu'une grande masse de matiere roide, inflexible & immobile : car le monde étant tout rempli, aucun corps ne peut se remuer, qu'il ne prenne la place d'un autre : ainsi si le corps A se remue, il faut qu'il déplace un autre corps au moins égal à soi, savoir, B, & B, pour se remuer, en doit aussi déplacer un autre. Or, cela ne peut arriver qu'en deux manieres : l'une,

que ce déplacement des corps aille à l'infini, ce qui est ridicule & impossible; l'autre, qu'il se fasse circulairement, & que le dernier corps déplacé occupe la place d'A.

Il n'y a point encore jusques ici de dénombrement imparfait; & il est vrai de plus, qu'il est ridicule de s'imaginer qu'en remuant un corps, on en remue jusques à l'infini, qui se déplacent l'un l'autre: l'on prétend seulement que le mouvement se fait en cercle, & que le dernier corps remué occupe la place du premier qui est A; & qu'ainsi tout se trouve rempli: c'est aussi ce que Monsieur Gassendi entreprend de réfuter par cet argument: le premier corps remué, qui est A, ne peut se mouvoir, si le dernier, qui est X, ne peut se remuer. Or, X ne peut se remuer, puisque, pour se remuer, il faudroit qu'il prît la place de l'A, laquelle n'est pas encore vuide: & partant X ne pouvant se remuer, A ne le peut aussi: donc tout demeure immobile. Tout ce raisonnement n'est fondé que sur cette supposition, que le corps X, qui est immédiatement devant A, ne puisse se remuer qu'en un seul cas, qui est, que la place d'A soit déja vuide lorsqu'il commence à se remuer: en sorte qu'avant l'instant où il l'occupe, il y en ait un autre où l'on puisse dire qu'elle est vuide. Mais cette supposition est fausse & imparfaite, parce qu'il y a encore un cas, dans lequel il est très-possible que X se remue, qui est qu'au même instant qu'il occupe la place d'A, A quitte cette place, & dans ce cas il n'y a nul inconvénient que A pousse B, & B pousse C jusques à X, & que X dans le même instant occupe la place d'A; par ce moyen il y aura du mouvement, & il n'y aura point de vuide.

Or, que ce cas soit possible, c'est-à-dire, qu'il puisse arriver qu'un corps occupe la place d'un autre

autre corps au même inſtant que ce corps la quitte, c'eſt une choſe qu'on eſt obligé de reconnoître dans quelque hypotheſe que ce ſoit, pourvu ſeulement qu'on admette quelque matiere continue : car, par exemple, en diſtinguant dans un bâton deux parties, qui ſe ſuivent immédiatement, il eſt clair que lorſqu'on le remue, au même inſtant que la premiere quitte un eſpace, cet eſpace eſt occupé par la ſeconde, & qu'il n'y en a point où l'on puiſſe dire que cet eſpace eſt vuide de la premiere, & n'eſt pas rempli de la ſeconde. Cela eſt encore plus clair dans un cercle de fer, qui tourne alentour de ſon centre ; car alors chaque partie occupe au même inſtant l'eſpace qui a été quitté par celle qui la précede, ſans qu'il ſoit beſoin de s'imaginer aucun vuide. Or, ſi cela eſt poſſible dans un cercle de fer, pourquoi ne le ſera-t-il pas dans un cercle qui ſera en partie de bois & en partie d'air ? & pourquoi le corps A, que l'on ſuppoſe de bois, pouſſant & déplaçant le corps B, que l'on ſuppoſe d'air, le corps B n'en pourra-t-il pas déplacer un autre, & cet autre un autre juſques à X, qui entrera dans la place d'A, au même tems qu'il la quittera ?

Il eſt donc clair que le défaut du raiſonnement de M. Gaſſendi vient de ce qu'il a cru, qu'afin qu'un corps occupât la place d'un autre, il falloit que cette place fût vuide auparavant, & en un inſtant précédent, & qu'il n'a pas conſidéré qu'il ſuffiſoit qu'elle ſe vuidât au même inſtant.

Les autres preuves qu'il rapporte ſont tirées de diverſes expériences, par leſquelles il fait voir, avec raiſon, que l'air ſe comprime, & que l'on peut faire entrer un nouvel air dans un eſpace qui en paroît déja tout rempli, comme on voit dans les ballons & les arquebuſes à vent.

Sur ces expériences il forme ce raiſonnement :

si l'espace A, étant déja tout rempli d'air, est capable de recevoir une nouvelle quantité d'air par compression, il faut que le nouvel air qui y entre, ou soit mis par pénétration dans l'espace déja occupé par l'autre air, ce qui est impossible; ou que cet air enfermé dans A ne le remplît pas entiérement; mais qu'il y eût entre les parties de l'air des espaces vuides dans lesquels le nouvel air est reçu; & cette seconde hypothese prouve, dit-il, ce que je prétends, qui est, qu'il y a des espaces vuides entre les parties de la matiere, capables d'être remplis de nouveaux corps: mais il est assez étrange que M. Gassendi ne se soit pas apperçu qu'il raisonnoit sur un dénombrement imparfait, & qu'outre l'hypothese de la pénétration, qu'il a raison de juger naturellement impossible, & celle des vuides répandus entre les parties de la matiere, qu'il veut établir, il y en a une troisieme dont il ne dit rien, & qui étant possible, fait que son argument ne conclut rien; car l'on peut supposer qu'entre les parties plus grossieres de l'air, il y a une matiere plus subtile & plus déliée, & qui pouvant sortir par les pores de tous les corps, fait que l'espace, qui semble rempli d'air, peut encore recevoir un autre air nouveau, parce que cette matiere subtile étant chassée par les parties de l'air que l'on y enfonce par force, leur fait place en sortant au travers des pores.

Et M. Gassendi étoit d'autant plus obligé de réfuter cette hypothese, qu'il admet lui-même cette matiere subtile qui pénetre les corps, & passe par tous les pores, puisqu'il veut que le froid & le chaud soient des corpuscules qui entrent dans nos pores, qu'il dit la même chose de la lumiere, & qu'il reconnoît même, que dan l'expérience célebre que l'on fait du vif-argent qui demeure suspendu à la hauteur de deux pieds

trois pouces & demi dans les tuyaux qui sont plus longs que cela, & laisse en haut un espace qui paroît vuide, & qui n'est certainement rempli d'aucune matiere sensible; il reconnoît, dis-je, qu'on ne peut pas prétendre avec raison, que cet espace soit absolument vuide, puisque la lumiere y passe, laquelle il prend pour un corps.

Ainsi, en remplissant de matiere subtile ces espaces qu'il prétend être vuides; il trouvera autant de place pour y faire entrer de nouveaux corps, que s'ils étoient actuellement vuides.

V.

Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident.

Ce sophisme est appellé dans l'Ecole *fallacia accidentis*, qui est lorsque l'on tire une conclusion absolue, simple & sans restriction de ce qui n'est vrai que par accident. C'est ce que font tant de gens qui déclament contre l'antimoine, parce qu'étant mal appliqué, il produit de mauvais effets : & d'autres, qui attribuent à l'éloquence tous les mauvais effets qu'elle produit quand on en abuse; ou à la Médecine, les fautes de quelques Médecins ignorans.

C'est par-là que les Hérétiques de ce tems ont fait croire à tant de peuples abusés, qu'on devoit rejetter comme des inventions de satan, l'invocation des Saints, la vénération des Reliques, la priere pour les Morts; parce qu'il s'étoit glissé des abus & de la superstition parmi ces saintes pratiques autorisées par toute l'antiquité; comme si le mauvais usage que les hommes peuvent faire des meilleures choses, les rendoit mauvaises.

On tombe souvent aussi dans ce mauvais raisonnement, quand on prend les simples occasions pour les véritables causes; comme qui accuseroit la Religion Chrétienne d'avoir été la cause du massacre d'une infinité de personnes, qui ont mieux aimé souffrir la mort, que de renoncer Jesus-Christ; au lieu que ce n'est pas à la Religion Chrétienne, ni à la constance des Martyrs, qu'on doit attribuer ces meurtres, mais à la seule injustice & à la seule cruauté des Païens. C'est par ce sophisme qu'on impute souvent aux gens-de-bien d'être cause de tous les maux qu'ils eussent pu éviter en faisant des choses qui eussent blessé leur conscience, parce que s'ils avoient voulu se relâcher de cette exacte observance de la loi de Dieu, ces maux ne seroient pas arrivés.

On voit aussi un exemple considérable de ce sophisme dans le raisonnement ridicule des Epicuriens, qui concluoient que les Dieux devoient avoir une forme humaine; parce que dans toutes les choses du monde, il n'y avoit que l'homme qui eût l'usage de la raison. *Les Dieux*, disoient-ils, *sont très-heureux : Nul ne peut être heureux sans la vertu : Il n'y a point de vertu sans la raison; & la raison ne se trouve nulle part ailleurs qu'en ce qui a la forme humaine : Il faut donc avouer que les Dieux sont en forme humaine.* Mais ils étoient bien aveugles de ne pas voir que, quoique dans l'homme la substance qui pense & qui raisonne soit jointe à un corps humain, ce n'est point néanmoins la figure humaine qui fait que l'homme pense & raisonne, étant ridicule de s'imaginer que la raison & la pensée dépendent de ce qu'il a un nez, une bouche, des joues, deux bras, deux mains, deux pieds : & ainsi c'étoit un sophisme puérile à ces Philosophes, de conclure qu'il ne pouvoit y avoir de raison que dans

la forme humaine ; parce que dans l'homme elle se trouvoit jointe par accident à la forme humaine.

V I.

Passer du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé.

L'un de ces sophismes s'appelle *fallacia compositionis*, & l'autre *fallacia divisionis*. On les comprendra mieux par des exemples.

Jesus-Christ dit dans l'Evangile, en parlant de ses miracles : *Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent*. Cela ne peut être vrai qu'en prenant ces choses séparément, & non conjointement ; c'est-à-dire, dans le sens divisé, & non dans le sens composé ; car les aveugles ne voyoient pas demeurant aveugles, & les sourds n'entendoient pas demeurant sourds ; mais ceux qui avoient été aveugles auparavant & ne l'étoient plus, voyoient, & de même des sourds.

C'est aussi dans le même sens qu'il est dit dans l'Ecriture, que Dieu justifie les impies ; car cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes, ceux qui sont encore impies ; mais qu'il rend justes, par sa grace, ceux qui étoient auparavant impies.

Il y a, au contraire, des propositions qui ne sont véritables qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens composé ; comme quand saint Paul dit, que les médisans, les fornicateurs, les avares n'entreront point dans le royaume des Cieux : car cela ne veut pas dire, que nul de ceux qui auront eu ces vices, ne seront sauvés ; mais seulement que ceux qui y demeureront attachés, & qui ne les auront point quittés, en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au royaume du Ciel.

Il est aisé de voir qu'on ne peut passer sans sophisme de l'un de ces sens à l'autre, & que ceux-

là, par exemple, raisonneroient mal, qui se promettroient le Ciel; en demeurant dans leurs crimes, parce que Jesus-Christ est venu pour sauver les pécheurs; & qu'il dit dans l'Evangile, que les femmes de mauvaise vie précéderont les Pharisiens dans le royaume de Dieu : ou qui, au contraire, ayant mal vécu, désespéreroient de leur salut, comme n'ayant plus rien à attendre que la punition de leurs crimes : parce qu'il est dit que la colere de Dieu est réservée à tous ceux qui vivent mal, & que toutes les personnes vicieuses n'ont point de part à l'héritage de Jesus-Christ. Les premiers passeroient du sens divisé au sens composé, en se promettant, quoique toujours pécheurs, ce qui n'est promis qu'à ceux qui cessent de l'être par une véritable conversion; & les derniers passeroient du sens composé au sens divisé, en appliquant à ceux qui ont été pécheurs, & qui cessent de l'être, en se convertissant à Dieu, ce qui ne regarde que les pécheurs qui demeurent dans leurs péchés & dans leur mauvaise vie.

VII.

Passer de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement.

C'est ce qu'on appelle dans l'Ecole *à dicto secundùm quid ad dictum simpliciter.* En voici des exemples : les Epicuriens prouvoient encore que les dieux devoient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, & que tout ce qui est beau doit être en Dieu. C'étoit mal raisonner; car la forme humaine n'est point absolument une beauté, mais seulement au regard du corps : & ainsi, n'étant une perfection qu'à quelque égard, & non simplement, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être en Dieu, parce que toutes les perfections sont en Dieu, n'y ayant que celles qui sont simple-

ment perfections, c'est-à-dire, qui n'enferment aucune imperfection, qui soient nécessairement en Dieu.

Nous avons aussi dans Cicéron au 3. livre de la Nature des Dieux, un argument ridicule de Cotta contre l'existence de Dieu, qui peut se rapporter au même défaut. *Comment*, dit-il, *pouvons-nous concevoir Dieu, ne pouvant lui attribuer aucune vertu? Car, dirons-nous qu'il a de la prudence? Mais la prudence consistant dans le choix des biens & des maux, quel besoin Dieu peut-il avoir de ce choix, n'étant capable d'aucun mal? Dirons-nous qu'il a de l'intelligence & de la raison? Mais la raison & l'intelligence nous servent à découvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu : or, il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi être en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la société des hommes; ni la tempérance, parce qu'il n'a point de voluptés à modérer; ni la force, parce qu'il n'est susceptible, ni de douleur, ni de travail, & qu'il n'est exposé à aucun péril. Comment donc pourroit être Dieu, ce qui n'auroit, ni intelligence, ni vertu?*

Il est difficile de rien concevoir de plus impertinent que cette maniere de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'un Paysan, qui n'ayant jamais vu que des maisons couvertes de chaume, & ayant oui dire qu'il n'y a point dans les villes de toits de chaume, en concluroit qu'il n'y a point de maisons dans les villes, & que ceux qui y habitent sont bien malheureux, étant exposés à toutes les injures de l'air. C'est comme Cotta, ou plutôt Cicéron raisonne. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes : donc il ne peut y avoir de vertu en Dieu. Et ce qui est merveilleux, c'est qu'il ne conclut

qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine, ne peut être en Dieu; de sorte que ce lui est une preuve que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne lui est caché, c'est-à-dire, qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout; qu'il ne peut rien, parce qu'il peut tout; qu'il ne jouit d'aucun bien, parce qu'il possede tout.

VIII.

Abuser de l'ambiguité des mots : ce qui peut se faire en diverses manieres.

On peut rapporter à cette espece de sophisme, tous les syllogismes qui sont vicieux, parce qu'il s'y trouve quatre termes, soit parce que le milieu y est pris deux fois particuliérement; ou parce qu'il est pris en un sens dans la premiere proposition, & en un autre sens dans la seconde; ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le même sens dans les prémisses, que dans la conclusion : car nous ne restreignons pas le mot d'ambiguité aux seuls mots qui sont grossiérement équivoques, ce qui ne trompe presque jamais; mais nous comprenons par-là tout ce qui peut faire changer de sens à un mot, sur-tout, lorsque les hommes ne s'apperçoivent pas aisément de ce changement, parce que diverses choses étant signifiées par le même son, ils les prennent pour la même chose. Sur quoi on peut voir ce qui a été dit vers la fin de la premiere Partie, où l'on a aussi parlé du remede qu'on doit apporter à la confusion des mots ambigus, en les définissant si nettement, qu'on n'y puisse être trompé.

Ainsi je me contenterai d'apporter quelques exemples de cette ambiguité qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle est celle qui se trouve dans les mots qui signifient quelque tout, qui peut se prendre, ou collectivement pour toutes ses

parties ensemble, ou distributivement pour chacune de ses parties. C'est par-là qu'on doit résoudre ce sophisme des Stoïciens, qui concluoient que le monde étoit un animal doué de raison. *Parce que ce qui a l'usage de la raison est meilleur que ce qui ne l'a point. Or, il n'y a rien*, disoient-ils, *qui soit meilleur que le monde: donc le monde a l'usage de la raison.* La mineure de cet argument est fausse, parce qu'ils attribuoient au monde ce qui ne convient qu'à Dieu, qui est d'être tel qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur & de plus parfait: mais, en se bornant dans les créatures, quoique l'on puisse dire qu'il n'y ait rien de meilleur que le monde, en le prenant collectivement pour l'universalité de tous les êtres que Dieu a créés; tout ce qu'on en peut conclure au plus, est que le monde a l'usage de la raison, selon quelques-unes de ses parties, telles que sont les Anges & les hommes; & non pas que le tout ensemble soit un animal qui ait l'usage de la raison.

Ce seroit de même mal raisonner, que de dire: l'homme pense; or, l'homme est composé de corps & d'ame: donc le corps & l'ame pensent; car il suffit, afin qu'on puisse attribuer la pensée à l'homme entier, qu'il pense selon une de ses parties; d'où il ne s'ensuit nullement qu'il pense selon l'autre.

IX.

Tirer une conclusion générale d'une induction défectueuse.

On appelle induction, lorsque la recherche de plusieurs choses particulieres nous mene à la connoissance d'une vérité générale. Ainsi lorsqu'on a éprouvé sur beaucoup de mers que l'eau en est salée, & sur beaucoup de rivieres que l'eau en est douce, on conclut générale-

ment que l'eau de la mer eſt ſalée, & celle des rivieres douce. Les diverſes épreuves qu'on a faites que l'or ne diminue point au feu, a fait juger que cela eſt vrai de tout or : & comme on n'a point trouvé de peuple qui ne parle, on croit pour très-certain que tous les hommes parlent, c'eſt-à-dire, ſe ſervent des ſons pour ſignifier leurs penſées.

C'eſt même par-là que toutes nos connoiſſances commencent, parce que les choſes ſingulieres ſe préſentent à nous avant les univerſelles ; quoiqu'enſuite les univerſelles ſervent à connoître les ſingulieres.

Mais il eſt vrai néanmoins que l'induction ſeule n'eſt jamais un moyen certain d'acquérir une ſcience parfaite, comme on le fera voir en un autre endroit ; la conſidération des choſes ſingulieres ſervant ſeulement d'occaſion à notre eſprit de faire attention à ſes idées naturelles, ſelon leſquelles il juge de la vérité des choſes en général ; car il eſt vrai, par exemple, que je ne me ſerois peut-être jamais aviſé de conſidérer la nature d'un triangle, ſi je n'avois vu un triangle qui m'a donné occaſion d'y penſer : mais ce n'eſt pas néanmoins l'examen particulier de tous les triangles qui m'a fait conclure généralement & certainement de tous, que l'eſpace qu'ils comprennent, eſt égal à celui du rectangle de toute leur baſe, & de la moitié de leur hauteur (car cet examen ſeroit impoſſible), mais la ſeule conſidération de ce qui eſt renfermé dans l'idée du triangle que je trouve dans mon eſprit.

Quoi qu'il en ſoit, réſervant à un autre endroit de traiter de cette matiere, il ſuffit de dire ici que les inductions défectueuſes, c'eſt-à-dire, qui ne ſont pas entieres, font ſouvent tomber en erreur, & je me contenterai d'en rapporter un exemple remarquable.

Tous les Philoſophes avoient cru juſques à ce tems, comme une vérité indubitable, qu'une ſeringue étant bien bouchée, il étoit impoſſible d'en tirer le piſton ſans la faire crever, & que l'on pouvoit faire monter de l'eau ſi haut qu'on voudroit par des pompes aſpirantes : & ce qui le faiſoit croire ſi fermement, c'eſt qu'on s'imaginoit s'en être aſſuré par une induction très-certaine, en ayant fait une infinité d'expériences; mais l'un & l'autre s'eſt trouvé faux, parce que l'on a fait de nouvelles expériences, qui ont fait voir que le piſton d'une ſeringue, quelque bouchée qu'elle fût, pouvoit ſe tirer, pourvu qu'on y employât une force égale au poids d'une colonne d'eau de plus de trente-trois pieds de haut de la groſſeur de la ſeringue, & qu'on ne ſauroit lever de l'eau par une pompe aſpirante, plus haut de 32 à 33 pieds.

CHAPITRE XX.

Des mauvais raiſonnemens que l'on commet dans la vie civile, & dans les diſcours ordinaires.

VOilà quelques exemples des fautes les plus communes que l'on commet en raiſonnant dans les matieres de ſcience; mais parce que le principal uſage de la raiſon n'eſt pas dans ces ſortes de ſujets, qui entrent peu dans la conduite de la vie, & dans leſquels même il eſt moins dangereux de ſe tromper; il ſeroit ſans doute beaucoup plus utile de conſidérer généralement ce qui engage les hommes dans les faux jugemens qu'ils ſont en toutes ſortes de matieres & principalement en celle des mœurs, & des au

tres choses qui sont importantes à la vie civile, & qui font le sujet ordinaire de leurs entretiens : mais, parce que ce dessein demanderoit un ouvrage à part qui comprendroit presque toute la Morale, on se contentera de remarquer ici en général une partie des causes de ces faux jugemens qui sont si communs parmi les hommes.

On ne s'est pas arrêté à distinguer les faux jugemens des mauvais raisonnemens, & on a recherché indifféremment les causes des uns & des autres ; tant parce que les faux jugemens sont les sources des mauvais raisonnemens, & les attirent par une suite nécessaire, que parce qu'en effet il y a presque toujours un raisonnement caché & enveloppé en ce qui nous paroît un jugement simple, y ayant toujours quelque chose qui sert de motif & de principe à ce jugement. Par exemple, lorsque l'on juge qu'un bâton qui paroît courbé dans l'eau l'est en effet, ce jugement est fondé sur cette proposition générale & fausse, que ce qui paroît courbé à nos sens, est courbé en effet, & ainsi enferme un raisonnement, quoique non développé. En considérant donc généralement les causes de nos erreurs, il semble qu'on puisse les rapporter à deux principales : l'une intérieure, qui est le déréglement de la volonté, qui trouble & déregle le jugement ; l'autre extérieure, qui consiste dans les objets dont on juge, & qui trompent notre esprit par une fausse apparence. Or, quoique ces causes se joignent presque toujours ensemble, il y a néanmoins certaines erreurs où l'une paroît plus que l'autre ; & c'est pourquoi nous les traiterons séparément.

Des sophismes d'amour propre, d'intérêt, & de passion.

I.

Si l'on examine avec soin ce qui attache ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité & la force des raisons, mais quelque lien d'amour propre, d'intérêt, ou de passion. C'est le poids qui emporte la balance, & qui nous détermine dans la plupart de nos doutes; c'est ce qui donne le plus grand branle à nos jugemens, & qui nous y arrête le plus fortement. Nous jugeons des choses, non parce qu'elles sont en elles-mêmes; mais parce qu'elles sont à notre égard: & la vérité & l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose.

Il n'en faut point d'autres preuves, que ce que nous voyons tous les jours, que des choses tenues par-tout ailleurs pour douteuses, ou même pour fausses, sont tenues pour très-certaines par tous ceux d'une nation ou d'une profession, ou d'un institut; car n'étant pas possible que ce qui est vrai en Espagne soit faux en France, ni que l'esprit de tous les Espagnols soit tourné si différemment de celui de tous les François, qu'à ne juger des choses que par les regles de la raison, ce qui paroît vrai généralement aux uns, paroisse faux généralement aux autres, il est visible que cette diversité de jugement ne peut venir d'autre cause, sinon qu'il plaît aux uns de tenir pour vrai ce qui leur est avantageux, & que les autres, n'y ayant point d'intérêt, en jugent d'une autre sorte.

Cependant qu'y a-t-il de moins raisonnable, que de prendre notre intérêt pour motif de croire une chose? Tout ce qu'il peut faire au plus, est de nous porter à considérer avec plus d'attention les raisons qui peuvent nous faire découvrir la vérité

de ce que nous désirons être vrai : mais il n'y a que cette vérité, qui doit se trouver dans la chose même indépendamment de nos désirs, qui doive nous persuader. Je suis d'un tel pays ; donc je dois croire qu'un tel saint y a prêché l'Evangile. Je suis d'un tel Ordre ; donc je dois croire qu'un tel privilege est véritable. Ce ne sont pas là des raisons. De quelque Ordre & de quelque pays que vous soyez, vous ne devez croire que ce qui est vrai, & que ce que vous seriez disposé à croire si vous étiez d'un autre pays, d'un autre Ordre, d'une autre profession.

II.

Mais cette illusion est bien plus visible, lorsqu'il arrive du changement dans les passions ; car, quoique toutes choses soient demeurées dans leur place, il semble néanmoins à ceux qui sont émus de quelque passion nouvelle, que le changement qui ne s'est fait que dans leur cœur, ait changé toutes les choses extérieures qui y ont quelque rapport. Combien voit-on de personnes qui ne peuvent plus reconnoître aucune bonne qualité, ni naturelle, ni acquise, dans ceux contre qui ils ont conçu de l'aversion, ou qui ont été contraires en quelque chose à leurs sentimens, à leurs désirs, à leurs intérêts ? Cela suffit pour devenir tout d'un coup à leur égard téméraire, orgueilleux, ignorant, sans foi, sans honneur, sans conscience. Leurs affections & leurs désirs ne sont pas plus justes, ni plus modérés que leur haine. S'ils aiment quelqu'un, il est exempt de toutes sortes de défauts. Tout ce qu'ils désirent, est juste & facile ; tout ce qu'ils ne désirent pas, est injuste & impossible, sans qu'ils puissent alléguer aucune raison de tous ces jugemens, que la passion même qui les possede : de sorte qu'encore qu'ils ne fassent pas dans leur esprit ce raisonnement formel : je

l'aime; donc c'est le plus habile homme du monde : je le hais; donc c'est un homme de néant; ils le font en quelque sorte dans leur cœur; & c'est pourquoi on peut appeller ces sortes d'égaremens des sophismes & des illusions du cœur, qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions, & à juger qu'ils sont ce que nous voulons, ou désirons qu'ils soient : ce qui est sans doute très-déraisonnable, puisque nos désirs ne changent rien dans l'être de ce qui est hors de nous, & qu'il n'y a que Dieu, dont la volonté soit tellement efficace, que les choses sont tout ce qu'il veut qu'elles soient.

III.

On peut rapporter à la même illusion de l'amour propre, celle de ceux qui décident tout par un principe fort général & fort commode, qui est, qu'ils ont raison, qu'ils connoissent la vérité; d'où il ne leur est pas difficile de conclure, que ceux qui ne sont pas de leurs sentimens se trompent : en effet, la conclusion est nécessaire.

Le défaut de ces personnes ne vient que de ce que l'opinion avantageuse qu'ils ont de leur lumiere, leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires & évidentes, qu'ils s'imaginent qu'il suffit de les proposer, pour obliger tout le monde à s'y soumettre; & c'est pourquoi ils se mettent peu en peine d'en rapporter les preuves, ils écoutent peu les raisons des autres ils veulent tout emporter par autorité; parce qu'ils ne distinguent jamais leur autorité de la raison; ils traitent de téméraires tous ceux qui ne sont pas de leurs sentimens, sans considérer que si les autres ne sont pas de leurs sentimens, ils ne sont pas aussi du sentiment des autres, & qu'il n'est pas juste de supposer sans preuve, que nous avons raison, lorsqu'il s'agit de convaincre des personnes

qui ne sont d'une autre opinion que nous, que parce qu'ils sont persuadés que nous n'avons pas raison.

V.

Il y en a de meme, qui n'ont point d'autre fondement pour rejetter certaines opinions, que ce plaisant raisonnement : si cela étoit, je ne serois pas un habile homme : or, je suis un habile homme : donc cela n'est pas. C'est la principale raison qui a fait rejetter long-tems certains remedes très-utiles, & des expériences très-certaines; parce que ceux qui ne s'en étoient point encore avisés, concevoient qu'ils se seroient donc trompés jusques alors. Quoi ! si le sang, disoient-ils, avoit une révolution circulaire dans le corps; si l'aliment ne se portoit pas au foie par les veines mezaraïques; si l'artere vêneuse portoit le sang au cœur; si le sang montoit par la veine cave descendante; si la nature n'avoit point d'horreur du vuide; si l'air étoit pesant, & avoit un mouvement en-bas; j'aurois ignoré des choses importantes dans l'Anatomie & dans la Physique. Il faut donc que cela ne soit pas : mais, pour les guérir de cette fantaisie, il ne faut que leur bien représenter, que c'est un très-petit inconvénient, qu'un homme se trompe, & qu'ils ne laisseront pas d'être habiles en d'autres choses, quoiqu'ils ne l'aient pas été en celles qui auroient été nouvellement découvertes.

V.

Il n'y a rien aussi de plus ordinaire, que de voir des gens se faire mutuellement les mêmes reproches, & se traiter, par exemple, d'opiniâtres, de passionnés, de chicaneurs, lorsqu'ils sont de différens sentimens. Il n'y a presque point de plaideurs qui ne s'entr'accusent d'alonger les procès, & de couvrir la vérité par des adresses artificieu-

ſes; & ainſi ceux qui ont raiſon, & ceux qui ont tort, parlent preſque le même langage, & font les mêmes plaintes, & s'attribuent les uns aux autres les mêmes défauts; ce qui eſt une des choſes les plus incommodes qui ſoient dans la vie des hommes, & qui jettent la vérité & l'erreur, la juſtice & l'injuſtice dans une ſi grande obſcurité, que le commun du monde eſt incapable d'en faire le diſcernement: & il arrive delà que pluſieurs s'attachent, au hazard, & ſans lumiere, à l'ûn des partis, & que d'autres les condamnent tous deux, comme ayant également tort.

Toute cette bizarrerie naît encore de la même maladie, qui fait prendre à chacun pour principe, qu'il a raiſon: car delà il n'eſt pas difficile de conclure que tous ceux qui nous réſiſtent, ſont opiniâtres; puiſqu'être opiniâtre, c'eſt ne ſe rendre pas à la raiſon.

Mais encore qu'il ſoit vrai que ces reproches de paſſion, d'aveuglement, de chicanerie, qui ſont très injuſtes de la part de ceux qui ſe trompent, ſont juſtes & légitimes de la part de ceux qui ne ſe trompent pas; néanmoins parce qu'ils ſuppoſent que la vérité ſoit du côté de celui qui les fait, les perſonnes ſages & judicieuſes, qui traitent quelque matiere conteſtée, doivent éviter de s'en ſervir, avant que d'avoir ſuffiſamment établi la vérité & la juſtice de la cauſe qu'ils ſoutiennent. Ils n'accuſeront donc jamais leurs adverſaires d'opiniâtreté, de témérité, de manquer de ſens commun, avant que de l'avoir bien prouvé. Ils ne diront point, s'ils ne l'ont fait voir auparavant, qu'ils tombent en des abſurdités & des extravagances inſupportables; car les autres en diront autant de leur côté; ce qui n'eſt rien avancer, & ainſi ils aimeront mieux ſe réduire à cette regle ſi équitable de ſaint Auguſtin; *Omittamus iſta communia*,

quæ dici ex utraque parte poſſunt, licet verè dici ex utraque parte non poſſint. Et ils ſe contenteroient de défendre la vérité par les armes qui lui ſont propres, & que le menſonge ne peut emprunter, qui ſont les raiſons claires & ſolides.

VI.

L'eſprit des hommes n'eſt pas ſeulement naturellement amoureux de ſoi-même; mais il eſt auſſi naturellement jaloux, envieux, & malin à l'égard des autres : il ne ſouffre qu'avec peine, qu'ils aient quelque avantage, parce qu'il les déſire tous pour ſoi : & comme c'en eſt un que de connoître la vérité, & de porter aux hommes quelque nouvelle lumiere, on a quelque paſſion ſecrete de leur ravir cette gloire; ce qui engage ſouvent à combattre ſans raiſon les opinions & les inventions des autres.

Ainſi, comme l'amour propre fait ſouvent faire ce raiſonnement ridicule : c'eſt une opinion que j'ai inventée, c'eſt celle de mon ordre, c'eſt un ſentiment qui m'eſt commode; il eſt donc véritable : la malignité naturelle fait ſouvent faire cet autre, qui n'eſt pas moins abſurde : c'eſt un autre que moi qui l'a dit; cela eſt donc faux : ce n'eſt pas moi qui ai fait ce livre, il eſt donc mauvais.

C'eſt la ſource de l'eſprit de contradiction ſi ordinaire parmi les hommes, & qui les porte, quand ils entendent ou liſent quelque choſe d'autrui, à conſidérer peu les raiſons qui pourroient les perſuader, & à ne penſer qu'à celles qu'ils croient pouvoir oppoſer. Ils ſont toujours en garde contre la vérité, & ils ne penſent qu'aux moyens de la repouſſer & de l'obſcurcir; en quoi ils réuſſiſſent preſque toujours, la fertilité de l'eſprit humain étant inépuiſable en fauſſes raiſons.

Quand ce vice eſt dans l'excès, il fait un des principaux caracteres de l'eſprit de pédanterie,

qui met son plus grand plaisir à chicaner les autres sur les plus petites choses, & à contredire tout avec une basse malignité; mais il est souvent plus imperceptible & plus caché, & l'on peut dire même que personne n'en est entiérement exempt, parce qu'il a sa racine dans l'amour propre qui vit toujours dans les hommes.

La connoissance de cette disposition maligne & envieuse, qui réside dans le fond du cœur des hommes, nous fait voir qu'une des plus importantes regles qu'on puisse garder, pour n'engager pas dans l'erreur ceux à qui on parle, & ne leur donner point d'éloignement de la vérité qu'on veut leur persuader, est de n'irriter que le moins qu'on peut leur envie & leur jalousie en parlant de soi, & en leur présentant des objets auxquels elle puisse s'attacher.

Car les hommes n'aimant guères qu'eux-mêmes, ne souffrent qu'avec impatience qu'un autre les applique à soi, & veuille qu'on le regarde avec estime. Tout ce qu'ils ne rapportent pas à eux-mêmes, leur est odieux & importun, & ils passent ordinairement de la haine des personnes à la haine des opinions & des raisons; & c'est pourquoi les personnes sages évitent autant qu'ils peuvent d'exposer aux yeux des autres les avantages qu'ils ont, ils fuient de se présenter en face & de se faire envisager en particulier, & ils tâchent plutôt de se cacher dans la presse, pour n'être pas remarqués, afin qu'on ne voie dans leurs discours que la vérité qu'ils proposent.

Feu Monsieur Pascal, qui savoit autant de véritable Rhétorique que personne en ait jamais su, portoit cette regle jusques à prétendre qu'un honnête homme devoit éviter de se nommer, & même de se servir des mots de *je* & de *moi*; & il avoit accoutumé de dire sur ce sujet, que la piété chré-

tienne anéantit le *moi* humain, & que la civilité humaine le cache & le supprime. Ce n'est pas que cette regle doive aller jusqu'au scrupule; car il y a des rencontres, où ce seroit se gêner inutilement, que de vouloir éviter ces mots; mais il est toujours bon de l'avoir en vue, pour s'éloigner de la méchante coutume de quelques personnes, qui ne parlent que d'eux-mêmes, & qui se citent partout, lorsqu'il n'est point question de leur sentiment : ce qui donne lieu à ceux qui les écoutent, de soupçonner que ce regard si fréquent vers eux-mêmes ne naisse d'une secrete complaisance qui les porte souvent vers cet objet de leur amour, & excite en eux, par une suite naturelle, une aversion secrete pour ces personnes, & pour tout ce qu'elles disent. C'est ce qui fait voir qu'un des caracteres des plus indignes d'un honnête homme, est celui que Montagne a affecté, de n'entretenir ses lecteurs, que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses fantaisies, de ses maladies, de ses vertus & de ses vices; & qu'il ne naît que d'un défaut de jugement aussi-bien que d'un violent amour de soi-même. Il est vrai qu'il tâche autant qu'il peut d'éloigner de lui le soupçon d'une vanité basse & populaire en parlant librement de ses défauts, aussi-bien que de ses bonnes qualités; ce qui a quelque chose d'aimable, par une apparence de sincérité : mais il est facile de voir que tout cela n'est qu'un jeu & un artifice qui doit le rendre encore plus odieux. Il parle de ses vices, pour les faire connoître, & non pour les faire détester; il ne prétend pas qu'on doive moins l'en estimer; il les regarde comme des choses à peu près indifférentes, & plutôt galantes que honteuses : s'il les découvre, c'est qu'il s'en soucie peu, & qu'il croit qu'il n'en sera pas plus vil, ni plus méprisable; mais quand il appréhende que quelque chose le

rabaisse un peu, il est aussi adroit que personne à le cacher : c'est pourquoi un Auteur célebre de ce tems remarque agréablement, qu'ayant eu soin fort inutilement de nous avertir en deux endroits de son Livre, qu'il avoit un Page, qui étoit un Officier assez peu utile en la maison d'un Gentilhomme de six mille livres de rente, il n'avoit pas eu le même soin de nous dire, qu'il avoit eu aussi un Clerc, ayant été Conseiller du Parlement de Bourdeaux ; cette charge, quoique très honorable en soi, ne satisfaisant pas assez la vanité qu'il avoit de faire paroître par-tout une humeur de Gentilhomme & de Cavalier, & un éloignement de la Robe & des procès.

Il y a néanmoins de l'apparence qu'il ne nous eût pas celé cette circonstance de sa vie, s'il eût pu trouver quelque Maréchal de France qui eût été Conseiller de Bourdeaux, comme il a bien voulu nous faire savoir qu'il avoit été Maire de cette ville, mais, après nous avoir avertis qu'il avoit succédé en cette charge à Monsieur le Maréchal de Biron, & qu'il l'avoit laissée à Monsieur le Maréchal de Matignon.

Mais ce n'est pas le plus grand mal de cet Auteur, que la vanité, & il est plein d'un si grand nombre d'infamies honteuses, & de maximes Epicuriennes & impies, qu'il est étrange qu'on l'ait souffert si long-tems dans les mains de tout le monde, & qu'il y ait même des personnes d'esprit qui n'en connoissent pas le venin.

Il ne faut point d'autres preuves pour juger de son libertinage, que cette maniere même dont il parle de ses vices ; car, reconnoissant en plusieurs endroits qu'il avoit été engagé en un grand nombre de désordres criminels, il déclare néanmoins en d'autres, qu'il ne se repent de rien, & que s'il avoit à revivre, il revivroit comme

il avoit vécu. *Quant à moi*, dit-il, *je ne puis désirer en général d'être autre : je ne puis condamner ma forme universelle, m'en déplaire & supplier Dieu pour mon entiere réformation, & pour l'excuse de ma foiblesse naturelle ; mais cela, je ne dois le nommer repentir, non plus que le déplaisir de n'être, ni Ange, ni Caton : mes actions sont réglées, & conformes à ce que je suis & à ma condition : je ne puis faire mieux, & le repentir ne touche pas proprement les choses qui ne sont pas en notre force. Je ne me suis pas attendu d'attacher monstrueusement la queue d'un Philosophe à la tête & au corps d'un homme perdu, ni que ce chétif bout de vie eût à désavouer & à démentir la plus belle, entiere & longue partie de ma vie. Si j'avois à revivre, je revivrois comme j'ai vécu, ni je ne plains point le passé, ni je ne crains point l'avenir.* Paroles horribles, & qui marquent une extinction entiere de tout sentiment de Religion ; mais qui sont dignes de celui qui parle ainsi en un autre endroit : *Je me plonge la tête baissée stupidement dans la mort, sans la considérer & reconnoître, comme dans une profondeur muette & obscure, qui m'engloutit tout d'un coup, & m'étouffe en un moment, plein d'un puissant sommeil, plein d'insipidité & d'indolence.* Et en un autre endroit : *La mort, qui n'est qu'un quart d'heure de passion, sans conséquence & sans nuisance, ne mérite pas des préceptes particuliers.*

Quoique cette digression semble assez éloignée de ce sujet, elle y entre néanmoins, par cette raison, qu'il n'y a point de Livre qui inspire davantage cette mauvaise coutume de parler de soi, de s'occuper de soi, de vouloir que les autres s'y occupent. Ce qui corrompt étrangement la raison, & dans nous, par la vanité qui accompagne toujours ces discours, & dans les autres, par le

pris & l'averſion qu'ils en conçoivent. Il n'eſt permis de parler de ſoi-même qu'aux perſonnes d'une vertu éminente, & qui témoignent par la maniere avec laquelle elles le font, que ſi elles publient leurs bonnes actions, ce n'eſt que pour exciter les autres à en louer Dieu, ou pour les édifier ; & ſi elles publient leurs fautes, ce n'eſt que pour s'en humilier devant les hommes, & pour les en détourner : mais pour les perſonnes du commun, c'eſt une vanité ridicule de vouloir informer les autres de leurs petits avantages ; & c'eſt une effronterie puniſſable, que de découvrir leurs déſordres au monde, ſans témoigner d'en être touchés, puiſque le dernier excès de l'abandonnement dans le vice, eſt de n'en point rougir, & de n'en avoir ni confuſion, ni repentir ; mais d'en parler indifféremment comme de toute autre choſe : en quoi conſiſte proprement l'eſprit de Montagne.

VII.

On peut diſtinguer, en quelque ſorte, de la contradiction maligne & envieuſe, une autre ſorte d'humeur moins mauvaiſe, mais qui engage dans les mêmes fautes de raiſonnement ; c'eſt l'eſprit de diſpute ; qui eſt encore un défaut qui gâte beaucoup l'eſprit.

Ce n'eſt pas qu'on puiſſe blâmer généralement les diſputes : on peut dire, au contraire, que pourvu qu'on en uſe bien, il n'y a rien qui ſerve davantage à donner diverſes ouvertures, ou pour trouver la vérité, ou pour la perſuader aux autres. Le mouvement d'un eſprit qui s'occupe ſeul à l'examen de quelque matiere, eſt d'ordinaire trop froid & trop languiſſant ; il a beſoin d'une certaine chaleur qui l'excite, & qui réveille ſes idées : & c'eſt d'ordinaire par les diverſes oppoſi-

tions qu'on nous fait, que l'on découvre où conſiſ-te la difficulté de la perſuaſion & l'obſcurité ; ce qui nous donne lieu de faire effort pour la vaincre.

Mais il eſt vrai qu'autant que cet exercice eſt utile, lorſque l'on en uſe comme il faut, & avec un entier dégagement de paſſion, autant eſt-il dangereux lorſque l'on en uſe mal, & que l'on met ſa gloire à ſoutenir ſon ſentiment à quelque prix que ce ſoit, & à contredire celui des autres. Rien n'eſt plus capable de nous éloigner de la vérité, & de nous jetter dans l'égarement, que cette ſorte d'humeur. On s'accoutume, ſans qu'on s'en apperçoive, à trouver raiſon par-tout, & à ſe mettre au-deſſus des raiſons, en ne s'y rendant jamais : ce qui conduit peu à peu à n'avoir rien de certain, & à confondre la vérité avec l'erreur, en les regardant l'une & l'autre comme également probables. C'eſt ce qui fait qu'il eſt ſi rare que l'on termine quelque queſtion par la diſpute, & qu'il n'arrive preſque jamais que deux Philoſophes tombent d'accord. On trouve toujours à repartir & à ſe défendre, parce que l'on a pour but d'éviter non l'erreur, mais le ſilence, & que l'on croit qu'il eſt moins honteux de ſe tromper toujours, que d'avouer que l'on s'eſt trompé.

Ainſi, à moins qu'on ne ſe ſoit accoutumé par un long exercice à ſe poſſéder parfaitement, il eſt très-difficile qu'on ne perde de vue la vérité dans les diſputes, parce qu'il n'y a guères d'actions qui excitent plus les paſſions. Quel vice n'éveillent-elles pas, dit un Auteur célebre, étant preſque toujours commandées par la colere? Nous entrons en inimitié premiérement contre les raiſons, puis contre les perſonnes ; nous n'apprenons à diſputer que pour contredire, & chacun contrediſant, & étant contredit, il en arrive que le fruit de la diſpute eſt d'anéantir

la

la vérité. L'un va en Orient, l'autre en Occident, on perd le principal, & on s'écarte dans la presse des incidens; au bout d'une heure de tempête, on ne sait ce qu'on cherche; l'un est en bas, l'autre est en haut, l'autre à côté, l'un se prend à un mot & à une similitude, l'autre n'écoute & n'entend plus ce qu'on lui oppose; & il est si engagé dans sa course, qu'il ne pense plus qu'à se suivre & non pas vous. Il y en a qui, se trouvant foibles, craignent tout, refusent tout, confondent la dispute dès l'entrée, ou bien, au milieu de la contestation, se mutinent à se taire, affectant un orgueilleux mépris, ou une sottement modeste fuite de contention: pourvu que celui-ci frappe, il ne regarde pas combien il se découvre; l'autre compte ses mots, & les pese pour raisons: celui-là n'y emploie que l'avantage de sa voix & de ses poumons; on en voit qui concluent contre eux-mêmes, & d'autres qui lassent & étourdissent tout le monde de préfaces & de digressions inutiles. Il y en a enfin, qui s'arment d'injures, & qui feront une querelle d'Allemand, pour se défaire de la conférence d'un esprit qui presse le leur. Ce sont les vices ordinaires de nos disputes, qui sont assez ingénieusement représentées par cet Ecrivain, qui, n'ayant jamais connu les véritables grandeurs de l'homme, en a assez bien connu les défauts; & l'on peut juger par-là, combien ces sortes de conférences sont capables de dérégler l'esprit, à moins que l'on n'ait un extrême soin, non-seulement de ne pas tomber soi-même le premier dans ces défauts, mais aussi de ne pas suivre ceux qui y tombent, & de se régler tellement, qu'on puisse les voir égarer sans s'égarer soi-même, & sans s'écarter de la fin que l'on doit se proposer, qui est l'éclaircissement de la vérité que l'on examine.

VIII.

Il ſe trouve des perſonnes, principalement parmi ceux qui hantent la Cour, qui, reconnoiſſant aſſez combien ces humeurs contrediſantes ſont incommodes & déſagréables, prennent une route toute contraire, qui eſt de ne rien contredire, mais de louer & d'approuver tout indifféremment; & c'eſt ce qu'on appelle complaiſance, qui eſt une humeur plus commode pour la fortune, mais auſſi déſavantageuſe pour le jugement: car, comme les contrediſans prennent pour vrai le contraire de ce qu'on leur dit, les complaiſans ſemblent prendre pour vrai tout ce qu'on leur dit; & cette accoutumance corrompt premiérement leurs diſcours, & enſuite leur eſprit.

C'eſt par ce moyen qu'on a rendu les louanges ſi communes, & qu'on les donne ſi indifféremment à tout le monde, qu'on ne ſait plus qu'en conclure. Il n'y a point dans la Gazette de Prédicateur qui ne ſoit des plus éloquens, & qui ne raviſſe ſes auditeurs par la profondeur de ſa ſcience: tous ceux qui meurent ſont illuſtres en piété: les plus petits Auteurs pourroient faire des livres des éloges qu'ils reçoivent de leurs amis; de ſorte que dans cette profuſion de louanges que l'on fait avec ſi peu de diſcernement, il y a ſujet de s'étonner qu'il y ait des perſonnes qui en ſoient ſi avides, & qui ramaſſent avec tant de ſoin celles qu'on leur donne.

Il eſt impoſſible que cette confuſion dans le langage ne produiſe la même confuſion dans l'eſprit, & que ceux qui s'accoutument à louer tout, ne s'accoutument auſſi à approuver tout: mais, quand la fauſſeté ne ſeroit que dans les paroles, & non dans l'eſprit, cela ſuffit pour en éloigner ceux qui aiment ſincérement la vérité.

Il n'eſt pas néceſſaire de reprendre tout ce

qu'on voit du mal ; mais il est nécessaire de ne louer que ce qui est véritablement louable ; autrement l'on jette ceux qu'on loue de cette sorte, dans l'illusion : l'on contribue à tromper ceux qui jugent de ces personnes par ces louanges, & l'on fait tort à ceux qui en méritent de véritables, en les rendant communes à ceux qui n'en méritent pas : enfin, l'on détruit toute la foi du langage, & l'on brouille toutes les idées des mots, en faisant qu'ils ne soient plus signes de nos jugemens & de nos pensées ; mais seulement d'une civilité extérieure qu'on veut rendre à ceux que l'on loue, comme pourroit être une révérence ; car c'est tout ce que l'on doit conclure des louanges & des complimens ordinaires.

I X.

Entre les diverses manieres par lesquelles l'amour propre jette les hommes dans l'erreur, ou plutôt les y affermit & les empêche d'en sortir, il n'en faut pas oublier une, qui est sans doute des principales & des plus communes : c'est l'engagement à soutenir quelque opinion à laquelle on s'est attaché par d'autres considérations que par celles de la vérité : car cette vue de défendre son sentiment fait que l'on ne regarde plus dans les raisons dont on se sert, si elles sont vraies ou fausses ; mais si elles peuvent servir à persuader ce que l'on soutient : l'on emploie toutes sortes d'argumens bons & mauvais, afin qu'il y en ait pour tout le monde ; & l'on passe quelquefois jusques à dire des choses qu'on sait bien être absolument fausses, pourvu qu'elles servent à la fin qu'on se propose. En voici quelques exemples.

Une personne intelligente ne soupçonnera jamais Montagne d'avoir cru toutes les rêveries de

l'Astrologie judiciaire; cependant quand il en a besoin pour rabaisser fortement les hommes, il les emploie comme de bonnes raisons. *A considérer*, dit-il, *la domination & puissance que ces corps-là ont, non-seulement sur nos vies & conditions de notre fortune, mais sur nos inclinations mêmes qu'ils régissent, poussent & agitent à la merci de leurs influences; pourquoi les priverons-nous d'ame, de vie & de discours?*

Veut-il détruire l'avantage que les hommes ont sur les bêtes par le commerce de la parole; il nous rapporte des contes ridicules, & dont il connoît l'extravagance mieux que personne, & en tire des conclusions plus ridicules. *Il y en a*, dit-il, *qui se sont vantés d'entendre le langage des bêtes, comme Apollonius Thyaneus, Melampus, Tiresias, Thalès & autres; & puisqu'il est ainsi, comme disent les Cosmographes, qu'il y a des nations qui reçoivent un chien pour Roi, il faut bien qu'ils donnent certaine interprétation à sa voix & à ses mouvemens.*

L'on conclura par cette raison, que quand Caligula fit son cheval Consul, il falloit bien que l'on entendît les ordres qu'il donnoit dans l'exercice de cette charge; mais on auroit tort d'accuser Montagne de cette mauvaise conséquence: son dessein n'étoit pas de parler raisonnablement, mais de faire un amas confus de tout ce qu'on peut dire contre les hommes; ce qui est néanmoins un vice très-contraire à la justesse de l'esprit & à la sincérité d'un homme de bien.

Qui pourroit de même souffrir cet autre raisonnement du même Auteur sur le sujet des augures que les Païens tiroient du vol des oiseaux, & dont les plus sages d'entre eux se sont moqués? *De toutes les prédictions du tems passé*, dit-il, *les plus anciennes & les plus certaines étoient cel-*

les qui se tiroient du vol des oiseaux : nous n'avons rien de pareil, ni de si admirable : cette regle, cet ordre du branler de leur aîle, par lequel on tire des conséquences des choses à venir, il faut bien qu'il soit conduit par quelque excellent moyen à une si noble opération : car c'est prêter à la lettre, que d'attribuer ce grand effet à quelque ordonnance naturelle, sans l'intelligence, le consentement & le discours de celui qui le produit, & c'est une opinion évidemment fausse.

N'est-ce pas une chose assez plaisante, que de voir un homme qui ne tient rien d'évidemment vrai, ni d'évidemment faux, dans un Traité fait exprès pour établir le Pyrrhonisme & pour détruire l'évidence & la certitude, nous débiter sérieusement ces rêveries, comme des vérités certaines, & traiter l'opinion contraire d'évidemment fausse ? mais il se moque de nous, quand il parle de la sorte, & il est inexcusable de se jouer ainsi de ses Lecteurs, en leur disant des choses qu'il ne croit pas, & que l'on ne peut croire sans folie.

Il étoit sans doute aussi bon Philosophe que Virgile, qui n'attribue pas même à une intelligence qui soit dans les oiseaux, les changemens réglés qu'on voit dans leurs mouvemens selon la diversité de l'air, dont on peut tirer quelque conjecture pour la pluie & le beau tems, comme l'on peut voir dans ces vers admirables des Géorgiques.

Non equidem credo quia sit divinitùs illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia major :
Verùm ubi tempestas & cæli mobilis humor
Mutavere vias, & Jupiter humidus austris
Densat erant quæ rara modò, & quæ densa relaxat ;
Vertuntur species animorum, & pectora motus
Nunc hos, nunc alios, dum nubila ventus agebat,

Concipiunt : hinc illæ avium concentus in agris,
Et lætæ pecudes & ovantes gutture corvi.

Mais ces égaremens étant volontaires, il ne faut qu'avoir un peu de bonne foi pour les éviter : les plus communs & les plus dangereux sont ceux que l'on ne reconnoît pas, parce que l'engagement où l'on est entré de défendre un sentiment, trouble la vue de l'esprit, & lui fait prendre pour vrai tout ce qui sert à sa fin ; & l'unique remede qu'on peut y apporter, est de n'avoir pour fin que la vérité, & d'examiner avec tant de soin les raisonnemens, que l'engagement même ne puisse pas nous tromper.

Des faux raisonnemens qui naissent des objets mêmes.

On a déja remarqué qu'il ne falloit pas séparer les causes intérieures de nos erreurs, de celles qui se tirent des objets, que l'on peut appeller extérieures, parce que la fausse apparence de ces objets ne seroit pas capable de nous jetter dans l'erreur ; si la volonté ne poussoit l'esprit à former un jugement précipité, lorsqu'il n'est pas encore suffisamment éclairé.

Mais, parce qu'elle ne peut aussi exercer cet empire sur l'entendement dans les choses entiérement évidentes, il est visible que l'obscurité des objets y contribue beaucoup ; & même il y a souvent des rencontres, où la passion qui porte à mal raisonner, est assez imperceptible ; & c'est pourquoi il est utile de considérer séparément ces illusions qui naissent principalement des choses mêmes.

I.

C'est une opinion fausse & impie, que la vérité soit tellement semblable au mensonge, & la vertu au vice, qu'il soit impossible de les discerner : mais il est vrai que dans la plupart des choses, il

y a un mélange d'erreur & de vérité, de vice & de vertu, de perfection & d'imperfection, & que ce mélange est une des plus ordinaires sources des faux jugemens des hommes.

Car c'est par ce mélange trompeur que les bonnes qualités des personnes qu'on estime, font approuver leurs défauts, & que les défauts de ceux qu'on n'estime pas, font condamner ce qu'ils ont de bon, parce que l'on ne considere pas que les personnes les plus imparfaites ne le sont pas en tout, & que Dieu laisse aux plus vertueuses des imperfections, qui, étant des restes de l'infirmité humaine, ne doivent pas être l'objet de notre imitation, ni de notre estime.

La raison en est, que les hommes ne considerent guères les choses en détail; ils ne jugent que selon leur plus forte impression, & ne sentent que ce qui les frappe davantage : ainsi, lorsqu'ils apperçoivent dans un discours beaucoup de vérités, ils ne remarquent pas les erreurs qui y sont mêlées; &, au contraire, s'il y a des vérités mêlées parmi beaucoup d'erreurs, ils ne font attention qu'aux erreurs; le fort emportant le foible, & l'impression la plus vive étouffant celle qui est plus obscure

Cependant il y a une injustice manifeste à juger de cette sorte : il ne peut y avoir de juste raison de rejetter la raison; & la vérité n'en est pas moins vérité pour être mêlée avec le mensonge : elle n'appartient jamais aux hommes, quoique ce soient les hommes qui la proposent : ainsi encore que les hommes par leurs mensonges méritent qu'on les condamne, les vérités qu'ils avancent ne méritent pas d'être condamnées.

C'est pourquoi la justice & la raison demandent que dans toutes les choses qui sont ainsi mêlées de bien & de mal, on en fasse le discernement, &

c'est particuliérement dans cette séparation judicieuse que paroît l'exactitude de l'esprit; c'est par-là que les Peres de l'Eglise ont tiré des livres des Païens des choses excellentes pour les mœurs, & que saint Augustin n'a pas fait de difficulté d'emprunter d'un hérétique Donatiste sept regles pour l'intelligence de l'Ecriture.

C'est à quoi la raison nous oblige, lorsque l'on peut faire cette distinction; mais, parce que l'on n'a pas toujours le tems d'examiner en détail ce qu'il y a de bien & de mal dans chaque chose, il est juste en ces rencontres de leur donner le nom qu'elles méritent, selon leur plus considérable partie: ainsi l'on doit dire qu'un homme est bon Philosophe, lorsqu'il raisonne ordinairement bien, & qu'un livre est bon lorsqu'il y a notablement plus de bien que de mal.

Et c'est encore en quoi les hommes se trompent beaucoup, que dans ces jugemens généraux; car ils n'estiment & ne blâment souvent les choses, que selon ce qu'elles ont de moins considérable; leur peu de lumiere faisant qu'ils ne pénetrent pas ce qui est le principal, lorsque ce n'est pas le plus sensible.

Ainsi, quoique ceux qui sont intelligens dans la peinture, estiment infiniment plus le dessein que le coloris ou la délicatesse du pinceau, néanmoins les ignorans sont plus touchés d'un tableau dont les couleurs sont vives & éclatantes, que d'un autre plus sombre, qui seroit admirable pour le dessein.

Il faut pourtant avouer que les faux jugemens ne sont pas si ordinaires dans les arts, parce que ceux qui n'y savent rien s'en rapportent plus aisément aux sentimens de ceux qui y sont habiles; mais ils sont bien fréquens dans les choses qui sont de la jurisdiction du peuple, & dont le

monde prend la liberté de juger, comme l'éloquence.

On appelle, par exemple, un Prédicateur éloquent, lorſque ſes périodes ſont bien juſtes, & qu'il ne dit point de mauvais mots : &, ſur ce fondement, Monſieur de Vaugelas dit en un endroit, qu'un mauvais mot fait plus de tort à un Prédicateur, ou à un Avocat, qu'un mauvais raiſonnement. On doit croire que c'eſt une vérité de fait qu'il rapporte, & non un ſentiment qu'il autoriſe ; & il eſt vrai qu'il ſe trouve des perſonnes qui jugent de cette ſorte ; mais il eſt vrai auſſi qu'il n'y a rien de moins raiſonnable que ces jugemens ; car la pureté du langage, le nombre des figures, ſont tout au plus dans l'éloquence ce que le coloris eſt dans la peinture, c'eſt-à-dire, que ce n'en eſt que la partie la plus baſſe & la plus matérielle : mais la principale conſiſte à concevoir fortement les choſes, & à les exprimer en ſorte qu'on en porte dans l'eſprit des auditeurs une image vive & lumineuſe, qui ne préſente pas ſeulement ces choſes toutes nues, mais auſſi les mouvemens avec leſquels on les conçoit ; & c'eſt ce qui peut ſe rencontrer en des perſonnes peu exactes dans la langue, & peu juſtes dans le nombre, & qui ſe rencontre même rarement dans ceux qui s'appliquent trop aux mots & aux embelliſſemens, parce que cette vue les détourne des choſes, & affoiblit la vigueur de leurs penſées, comme les Peintres remarquent que ceux qui excellent dans le coloris, n'excellent pas ordinairement dans le deſſein ; l'eſprit n'étant pas capable de cette double application, & l'une nuiſant à l'autre.

On peut dire généralement, que l'on n'eſtime dans le monde la plupart des choſes, que par l'extérieur ; parce qu'il ne ſe trouve preſque per-

ſonne qui pénetre l'intérieur & le fond : tout ſe juge ſur l'étiquette, & malheur à ceux qui ne l'ont pas favorable. Il eſt habile, intelligent, ſolide, tant que vous voudrez ; mais il ne parle pas facilement, & ne ſe déméle pas bien d'un compliment : qu'il ſe réſolve à être peu eſtimé toute ſa vie du commun du monde, & à voir qu'on lui préfere une infinité de petits eſprits. Ce n'eſt pas un grand mal, que de n'avoir pas la réputation qu'on mérite ; mais c'en eſt un conſidérable de ſuivre ces faux jugemens, & de ne regarder les choſes que par l'écorce ; & c'eſt ce qu'on doit tâcher d'éviter.

II.

Entre les cauſes qui nous engagent dans l'erreur par un faux éclat qui nous empêche de la reconnoître, on peut mettre avec raiſon une certaine éloquence pompeuſe & magnifique, que Cicéron appelle *abundantem ſonantibus verbis uberibuſque ſententiis.* Car il eſt étrange combien un faux raiſonnement ſe coule doucement dans la ſuite d'une période qui remplit bien l'oreille, ou d'une figure qui nous ſurprend, & qui nous amuſe à la regarder.

Non-ſeulement ces ornemens nous dérobent la vue des fauſſetés qui ſe mêlent dans le diſcours, mais ils y engagent inſenſiblement, parce que ſouvent elles ſont néceſſaires pour la juſteſſe de la période ou de la figure : ainſi quand on voit un Orateur commencer une longue gradation, ou une antitheſe à pluſieurs membres, on a ſujet d'être ſur ſes gardes, parce qu'il arrive rarement qu'il s'en tire ſans donner quelque contorſion à la vérité, pour l'ajuſter à la figure : il en diſpoſe ordinairement, comme l'on feroit des pierres d'un bâtiment, ou du métal d'une ſtatue ; il la taille, il l'étend, il l'accourcit, il la déguiſe ſelon qu'il lui

est nécessaire pour la placer dans ce vain ouvrage de paroles qu'il veut former.

Combien le désir de faire une pointe a-t-il fait produire de fausses pensées? Combien la rime a-t-elle engagé des gens à mentir? Combien l'affectation de ne se servir que des mots de Cicéron, & de ce qu'on appelle la pure latinité, a-t-elle fait écrire de sottises à certains Auteurs Italiens? Qui ne riroit d'entendre dire à Bembe, qu'un Pape avoit été élu par la faveur des dieux immortels, *Deorum immortalium beneficiis?* Il y a même des Poëtes qui s'imaginent qu'il est de l'essence de la Poésie d'introduire des divinités Païennes, & un Poëte Allemand aussi bon versificateur qu'écrivain peu judicieux, ayant été repris, avec raison, par François Pic de la Mirande, d'avoir fait entrer, dans un Poëme où il décrit des guerres de Chrétiens contre Chrétiens, toutes les divinités du Paganisme, & d'avoir mêlé Apollon, Diane, Mercure, avec le Pape, les Electeurs & l'Empereur, soutient nettement que sans cela il n'auroit pas été Poëte, en se servant, pour le prouver, de cette étrange raison, que les Vers d'Hésiode, d'Homere & de Virgile sont remplis des noms & des fables de ces dieux; d'où il conclut qu'il lui est permis de faire le même.

Ces mauvais raisonnemens sont souvent imperceptibles à ceux qui les font, & les trompent les premiers: ils s'étourdissent par le son de leurs paroles: l'éclat de leurs figures les éblouit, & la magnificence de certains mots les attire, sans qu'ils s'en apperçoivent, à des pensées si peu solides, qu'ils les rejetteroient sans doute, s'ils y faisoient quelque réflexion.

Il est croyable, par exemple, que c'est le mot de Vestale qui a flatté un Auteur de ce tems, &

qui l'a porté à dire à une Demoiselle, pour l'empêcher d'avoir honte de savoir le Latin, qu'elle ne devoit pas rougir de parler une langue que parloient les Vestales : car s'il avoit considéré cette pensée, il auroit vu qu'on auroit pu dire avec autant de raison à cette Demoiselle, qu'elle devoit rougir de parler une langue que parloient autrefois les courtisannes de Rome, qui étoient en bien plus grand nombre que les Vestales ; ou qu'elle devoit rougir de parler une autre langue que celle de son pays, puisque les anciennes Vestales ne parloient que leur langue naturelle. Tous ces raisonnemens, qui ne valent rien, sont aussi bons que celui de cet Auteur ; & la vérité est que, les Vestales ne peuvent de rien servir pour justifier ni pour condamner les filles qui apprennent le Latin.

Les faux raisonnemens de cette sorte, que l'on rencontre si souvent dans les écrits de ceux qui affectent le plus d'être éloquens, font voir combien la plupart des personnes qui parlent, ou qui écrivent, auroient besoin d'être bien persuadés de cette excellente regle, *Qu'il n'y a rien de beau que ce qui est vrai ;* ce qui retrancheroit des discours une infinité de vains ornemens & de pensées fausses. Il est vrai que cette exactitude rend le style plus sec & moins pompeux ; mais elle le rend aussi plus vif, plus sérieux, plus clair & plus digne d'un honnête homme : l'impression en est bien plus forte & bien plus durable ; au lieu que celle qui naît simplement de ces périodes si ajustées, est tellement superficielle, qu'elle s'évanouit presque aussi-tôt qu'on les a entendues.

III.

C'est un défaut très ordinaire parmi les hommes de juger témérairement des actions & des in-

tentions des autres, & l'on n'y tombe guères que par un mauvais raisonnement, par lequel, en ne connoissant pas assez distinctement toutes les causes qui peuvent produire quelque effet, on attribue cet effet précisément a une cause, lorsqu'il peut avoir été produit par plusieurs autres; ou bien l'on suppose qu'une cause qui, par accident, a eu un certain effet en une rencontre, & étant jointe à plusieurs circonstances, le doit avoir en toutes rencontres.

Un homme de lettres se trouve de même sentiment qu'un hérétique sur une matiere de critique indépendante des controverses de la Religion : un adversaire malicieux en conclura, qu'il a de l'inclination pour les hérétiques ; mais il le conclura témérairement & malicieusement, parce que c'est peut-être la raison & la vérité qui l'engagent dans ce sentiment.

Un écrivain parlera avec quelque force contre une opinion qu'il croit dangereuse. On l'accusera sur cela de haine & d'animosité contre les auteurs qui l'ont avancée : mais ce sera injustement & témérairement; cette force pouvant naître de zele pour la vérité, aussi-bien que de haine contre les personnes.

Un homme est ami d'un méchant : donc, conclut-on, il est lié d'intérêt avec lui, & il est participant de ses crimes. Cela ne s'ensuit pas : peut-être les a-t-il ignorés, & peut-être n'y a-t-il point pris de part.

On manque de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit. C'est, dit-on, un orgueilleux & un insolent : mais ce n'est peut-être qu'une inadvertance, ou un simple oubli.

Toutes ces choses extérieures ne sont que des signes équivoques, c'est-à-dire, qui peuvent signifier plusieurs choses; & c'est juger témérairement,

que de déterminer cè ſigne à une choſe particu-liere, ſans en avoir de raiſon particuliere. Le ſilence eſt quelquefois ſigne de modeſtie & de jugement, & quelquefois de bêtiſe. La lenteur marque quelquefois la prudence, & quelquefois la peſanteur de l'eſprit. Le changement eſt quelquefois ſigne d'inconſtance, & quelquefois de ſincérité. Ainſi c'eſt mal raiſonner, que de conclure qu'un homme eſt inconſtant, de cela ſeul, qu'il a changé de ſentiment; car il peut avoir eu raiſon d'en changer.

I V.

Les fauſſes inductions par leſquelles on tire des propoſitions générales de quelques expériences particulieres, ſont une des plus communes ſources des faux raiſonnemens des hommes. Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former une maxime & un lieu commun, & pour s'en ſervir enſuite de principe pour décider toutes choſes.

Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles Médecins, & ſouvent les remedes ne réuſſiſſent pas : des eſprits exceſſifs en concluent que la médecine eſt abſolument inutile, & que c'eſt un métier de charlatans.

Il y a des femmes légeres & déréglées : cela ſuffit à des jaloux pour concevoir des ſoupçons injuſtes contre les plus honnêtes; & à des écrivains licencieux, pour les condamner toutes généralement.

Il y a ſouvent des perſonnes qui cachent de grands vices ſous une apparence de piété : des libertins en concluent que toute la dévotion n'eſt qu'hypocriſie.

Il y a des choſes obſcures & cachées, & l'on ſe trompe quelquefois groſſiérement. Toutes choſes ſont obſcures & incertaines, diſent les anciens &

les nouveaux Pyrrhoniens, & nous ne pouvons connoître la vérité d'aucune chose avec certitude.

Il y a de l'inégalité dans quelques actions des hommes : cela suffit pour en faire un lieu commun dont personne ne soit excepté : *La raison*, disent-ils, *est si manque & si aveugle, qu'il n'y a nulle si claire facilité qui lui soit assez claire ; l'aisé & le mal-aisé lui sont tout un, tous sujets également ; & la nature en général desavoue sa jurisdiction. Nous ne pensons ce que nous voulons, qu'à l'instant que nous le voulons ; nous ne voulons rien librement, rien absolument, rien constamment.*

La plupart du monde ne sauroit représenter les défauts ou les bonnes qualités des autres, que par des propositions générales & excessives. De quelques actions particulieres on en conclut l'habitude ; de trois ou quatre fautes on en fait une coutume : ce qui arrive une fois le mois, ou une fois l'an, arrive tous les jours, à toute heure, à tout moment dans les discours des hommes ; tant ils ont peu de soin de garder dans leurs paroles les bornes de la vérité & de la justice.

V.

C'est une foiblesse & une injustice que l'on condamne souvent, & que l'on évite peu, de juger des conseils par les événemens, & de rendre coupables ceux qui ont pris une résolution prudente selon les circonstances qu'ils pouvoient voir, de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées, ou par un simple hazard, ou par la malice de ceux qui l'ont traversée, ou par quelques autres rencontres qu'il ne leur étoit pas possible de prévoir. Non-seulement les hommes aiment autant être heureux que sages, mais ils ne font pas de différence entre heureux & sages, ni entre malheureux & coupables. Cette distinction leur paroît trop

subtile. On est ingénieux pour trouver les fautes que l'on s'imagine avoir attiré ces mauvais succès : & , comme les Astrologues, lorsqu'ils savent un certain accident, ne manquent jamais de trouver l'aspect des astres qui l'a produit, on ne manque aussi jamais de trouver après les disgraces & les malheurs, que ceux qui y sont tombés, les ont mérités par quelque imprudence. Il n'a pas réussi, il a donc tort. C'est ainsi que l'on raisonne dans le monde, & qu'on y a toujours raisonné, parce qu'il y a toujours eu peu d'équité dans les jugemens des hommes, & que ne connoissant pas les vraies causes des choses, ils en substituent selon les événemens, en louant ceux qui réussissent, & en blâmant ceux qui ne réussissent pas.

VI.

Mais il n'y a point de faux raisonnemens plus fréquens parmi les hommes, que ceux où l'on tombe, ou en jugeant témérairement de la vérité des choses par une autorité qui n'est pas suffisante pour nous en assurer, ou en décidant le fond par la maniere. Nous appellerons l'un le sophisme de l'autorité, & l'autre le sophisme de la maniere.

Pour comprendre combien ils sont ordinaires, il ne faut que considérer que la plupart des hommes ne se déterminent point à croire un sentiment plutôt qu'un autre par des raisons solides & essentielles qui en feroient connoître la vérité, mais par certaines marques extérieures & étrangeres, qui sont plus convenables, ou qu'ils jugent plus convenables à la vérité qu'à la fausseté.

La raison en est, que la vérité intérieure des choses est souvent assez cachée ; que les esprits des hommes sont ordinairement foibles & obscurs, pleins de nuages & de faux jours ; au lieu que ces marques extérieures sont claires & sensibles : de

sorte que comme les hommes se portent aisément à ce qui leur est plus facile, ils se rangent presque toujours du côté où ils voient ces marques extérieures qu'ils discernent facilement.

Elles peuvent se réduire à deux principales; l'autorité de celui qui propose la chose, & la maniere dont elle est proposée; & ces deux voies de persuader sont si puissantes, qu'elles emportent presque tous les esprits.

Aussi Dieu, qui vouloit que la connoissance certaine des mysteres de la foi pût s'acquérir par les plus simples d'entre les fideles, a eu la bonté de s'accommoder à cette foiblesse de l'esprit des hommes, en ne la faisant pas dépendre d'un examen particulier de tous les points qui nous sont proposés à croire; mais en nous donnant pour regle certaine de la vérité, l'autorité de l'Eglise universelle qui nous les propose, qui, étant claire & évidente, retire les esprits de tous les embarras où les engageroient nécessairement les discussions particulieres de ces mysteres.

Ainsi, dans les choses de la foi, l'autorité de l'Eglise universelle est entiérement décisive; & tant s'en faut qu'elle puisse être un sujet d'erreur, qu'on ne tombe dans l'erreur qu'en s'écartant de son autorité, & en refusant de s'y soumettre.

On tire aussi dans les matieres de Religion, des argumens convaincans de la maniere dont elles sont proposées. Quand on a vu, par exemple, en divers siecles de l'Eglise, & principalement dans le dernier, des personnes qui tâchoient de planter leurs opinions par le fer & par le sang; quand on les a vus armés contre l'Eglise par le schisme, contre les puissances temporelles par la révolte; quand on a vu des gens sans mission ordinaire, sans miracles, sans aucunes marques extérieures de piété, & plutôt avec des marques sensibles de

déréglement, entreprendre de changer la foi & la discipline de l'Eglise : une maniere si criminelle étoit plus que suffisante pour les faire rejetter par toutes les personnes raisonnables, & pour empêcher les plus grossiers de les écouter.

Mais dans les choses dont la connoissance n'est pas absolument nécessaire, & que Dieu a laissées davantage au discernement de la raison de chacun en particulier, l'autorité & la maniere ne sont pas si considérables, & elles servent souvent a engager plusieurs personnes en des jugemens contraires à la vérité.

On n'entreprend pas ici de donner des regles & des bornes précises de la déférence qu'on doit à l'autorité dans les choses humaines; mais de marquer seulement quelques fautes grossieres que l'on commet en cette matiere.

Souvent on ne regarde que le nombre des témoins, sans considérer si ce nombre fait qu'il soit probable qu'on ait rencontré la vérité : ce qui n'est pas raisonnable. Car, comme un Auteur de ce tems a judicieusement remarqué, dans les choses difficiles, & qu'il faut que chacun trouve par soi-même, il est plus vraisemblable qu'un seul trouve la vérité, que non pas qu'elle soit découverte par plusieurs. *Ainsi* ce n'est pas une bonne conséquence : cette opinion *est* suivie du plus grand nombre des Philosophes; donc elle est la plus vraie.

Souvent on se persuade par certaines qualités qui n'ont aucune liaison avec la vérité des choses dont il s'agit. Ainsi il y a quantité de gens qui croient, sans autre examen, ceux qui sont les plus âgés, & qui ont plus d'expérience dans les choses mêmes qui ne dépendent, ni de l'âge, ni de l'expérience, mais de la lumiere de l'esprit.

La piété, la sagesse, la modération sont sans

doute les qualités les plus estimables qui soient au monde, & elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les possedent, dans les choses qui dépendent de la piété, de la sincérité, & même d'une lumiere de Dieu, qu'il est plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement; mais il y a une infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumiere humaine, d'une expérience humaine, d'une pénétration humaine; & dans ces choses ceux qui ont l'avantage de l'esprit & de l'étude méritent plus de créance que les autres. Cependant il arrive souvent le contraire, & plusieurs estiment qu'il est plus sûr de suivre dans ces choses mêmes le sentiment des plus gens de bien.

Cela vient en partie de ce que ces avantages d'esprit ne sont pas si sensibles que le réglement extérieur qui paroît dans les personnes de piété, & en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire des distinctions : le discernement les embarrasse; ils veulent tout ou rien. S'ils ont créance à une personne pour quelque chose, ils le croient en tout; s'ils n'en ont pas pour une autre, ils ne le croient en rien : ils aiment les voies courtes, décisives & abrégées; mais cette humeur, quoiqu'ordinaire, ne laisse pas d'être contraire à la raison, qui nous fait voir que les mêmes personnes ne sont pas croyables en tout, parce qu'elles ne sont pas éminentes en tout, & que c'est mal raisonner que de conclure : c'est un homme grave; donc il est intelligent & habile en toutes choses.

VII.

Il est vrai que, s'il y a des erreurs pardonnables, ce sont celles où l'on s'engage en déférant plus qu'il ne faut au sentiment de ceux qu'on estime gens de bien : mais il y a une illusion beaucoup plus absurde en soi, & qui est néanmoins très-or-

dinaire, qui est de croire qu'un homme dit vrai, parce qu'il est de condition, qu'il est riche ou élevé en dignité.

Ce n'est pas que personne fasse expressément ces sortes de raisonnemens : il a cent mille livres de rente ; donc il a raison : il est de grande naissance ; donc on doit croire ce qu'il avance, comme véritable : c'est un homme qui n'a point de bien ; il a donc tort : néanmoins il se passe quelque chose de semblable dans l'esprit de la plupart du monde, & qui emporte leur jugement sans qu'ils y pensent.

Qu'une même chose soit proposée par une personne de qualité, ou par un homme de néant, on l'approuvera souvent dans la bouche de cette personne de qualité, lorsqu'on ne daignera pas même l'écouter dans celle d'un homme de basse condition. L'Ecriture a voulu nous instruire de cette humeur des hommes, en la représentant parfaitement dans le Livre de l'Ecclésiastique : * si le riche parle, dit-elle, tout le monde se tait, & on éleve ses paroles jusques aux nues : si le pauvre parle, on demande : qui est celui-là ? *Dives locutus est, & omnes tacuerunt, & verbum illius usque ad nubes perducent : pauper locutus est, & dicunt : quis est hic ?*

Il est certain que la complaisance & la flatterie ont beaucoup de part dans l'approbation que l'on donne aux actions & aux paroles des personnes de condition, & qu'ils l'attirent souvent aussi par une certaine grace extérieure, & par une maniere d'agir noble, libre & naturelle, qui leur est quelquefois si particuliere, qu'elle est presque inimitable à ceux qui sont de basse naissance : mais il est certain aussi qu'il y en a plusieurs qui approuvent tout ce que font & disent les Grands, par un abais-

* *Ch.* 13. *v.* 28. 29.

ment intérieur de leur esprit qui plie sous le faix de la grandeur ; & qui n'a pas la vue assez ferme pour en soutenir l'éclat ; & que cette pompe extérieure, qui les environne, en impose toujours un peu, & fait quelque impression sur les ames les plus fortes.

La raison de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hommes, qui ayant une passion ardente pour l'honneur & les plaisirs, conçoivent nécessairement beaucoup d'amour pour les richesses & les autres qualités, par le moyen desquelles on obtient ces honneurs & ces plaisirs. Or, l'amour que l'on a pour toutes ces choses que le monde estime, fait que l'on juge heureux ceux qui les possedent ; & en les jugeant heureux, on les place au-dessus de soi, & on les regarde comme des personnes éminentes & élevées. Cette accoutumance de les regarder avec estime passe insensiblement de leur fortune à leur esprit. Les hommes ne font pas d'ordinaire les choses à demi. On leur donne donc une ame aussi élevée que leur rang, on se soumet à leurs opinions ; & c'est la raison de la créance qu'ils trouvent ordinairement dans les affaires qu'ils traitent.

Mais cette illusion est encore bien plus forte dans les Grands mêmes, qui n'ont pas eu soin de corriger l'impression que leur fortune fait naturellement dans leur esprit, qu'elle n'est dans ceux qui leur sont inférieurs. Il y en a peu qui ne fassent une raison de leur condition & de leurs richesses, & qui ne prétendent que leurs sentimens doivent prévaloir sur celui de ceux qui sont au-dessous d'eux. Ils ne peuvent souffrir que ces gens qu'ils regardent avec mépris, prétendent avoir autant de jugement & de raison qu'eux ; & c'est ce qui les rend si impatiens à la moindre contradiction qu'on leur fait.

Tout cela vient encore de la même source, c'est-à-dire, des fausses idées qu'ils ont de leur grandeur, de leur noblesse & de leurs richesses. Au lieu de les considérer comme des choses entiérement étrangeres à leur être, qui n'empêchent pas qu'ils ne soient parfaitement égaux a tout le reste des hommes selon l'ame & selon le corps, & qui n'empêchent pas qu'ils n'aient le jugement aussi foible & aussi capable de se tromper que celui de tous les autres; ils incorporent en quelque maniere dans leur essence toutes ces qualités de grand, de noble, de riche, de maître, de seigneur, de prince; ils en grossissent leur idée, & ne se représentent jamais à eux-mêmes sans tous leurs titres, tout leur attirail & tout leur train.

Ils s'accoutument à se regarder dès leur enfance comme une espece séparée des autres hommes: leur imagination ne les mêle jamais dans la foule du genre humain; ils sont toujours Comtes ou Ducs à leurs yeux, & jamais simplement hommes. Ainsi ils se taillent une ame & un jugement selon la mesure de leur fortune, & ne se croient pas moins au-dessus des autres par leur esprit, qu'ils le sont par leur condition & par leur fortune.

La sottise de l'esprit humain est telle, qu'il n'y a rien qui ne lui serve à agrandir l'idée qu'il a de lui-même. Une belle maison, un habit magnifique, une grande barbe, font qu'il s'en croit plus habile; & si l'on y prend garde, il s'estime davantage à cheval ou en carosse qu'à pied. Il est facile de persuader à tout le monde qu'il n'y a rien de plus ridicule que ces jugemens; mais il est très-difficile de se garantir entiérement de l'impression secrete que toutes ces choses extérieures font dans l'esprit. Tout ce qu'on peut faire est de s'accoutumer, autant que l'on peut, à ne donner aucune

autorité à toutes les qualités qui ne peuvent rien contribuer à trouver la vérité, & de n'en donner à celles mêmes qui y contribuênt, qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'âge, la science, l'étude, l'expérience, l'esprit, la vivacité, la retenue, l'exactitude, le travail, servent pour trouver la vérité des choses cachées; & ainsi ces qualités méritent qu'on y ait égard : mais il faut pourtant les peser avec soin, & ensuite en faire comparaison avec les raisons contraires : car de chacune de ces choses en particulier on ne conclut rien de certain, puisqu'il y a des opinions très-fausses qui ont été approuvées par des personnes de fort bon esprit, & qui avoient une grande partie de ces qualités.

VIII.

Il y a encore quelque chose de plus trompeur dans les surprises qui naissent de la maniere : car on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison, lorsqu'il parle avec grace, avec facilité, avec gravité, avec modération & avec douceur, & à croire, au contraire, qu'un homme a tort, lorsqu'il parle désagréablement, ou qu'il fait paroître de l'emportement, de l'aigreur, de la présomption dans ses actions & dans ses paroles.

Cependant, si l'on ne juge du fond des choses que par ces manieres extérieures & sensibles, il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé; car il y a des personnes qui débitent gravement & modestement des sottises; & d'autres, au contraire, qui étant d'un naturel prompt, ou qui étant même possédés de quelque passion qui paroît dans leur visage ou dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la vérité de leur côté. Il y a des esprits fort médiocres & très-superficiels, qui, pour avoir été nourris à la Cour, où l'on

étudie & où l'on pratique mieux l'art de plaire que par-tout ailleurs, ont des manieres fort agréables, soûs lesquelles ils font passer beaucoup de faux jugemens; & il y en a d'autres, au contraire, qui n'ayant aucun extérieur, ne laissent pas d'avoir l'esprit grand & solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'ils ne pensent, & d'autres qui pensent mieux qu'ils ne parlent. Ainsi la raison veut que ceux qui en sont capables, n'en jugent point par ces choses extérieures, & qu'ils ne laissent pas de se rendre à la vérité, non-seulement lorsqu'elle est proposée avec ces manieres choquantes & désagréables, mais lors même qu'elle est mêlée avec quantité de faussetés : car une même personne peut dire vrai en une chose, & faux dans une autre, avoir raison en ce point, & tort en celui-là.

Il faut donc considérer chaque chose séparément, c'est-à-dire, qu'il faut juger de la maniere par la maniere, & du fond par le fond, & non du fond par la maniere, ni de la maniere par le fond. Une personne a tort de parler avec colere, & elle a raison de dire vrai : &, au contraire, une autre a raison de parler sagement & civilement, & elle a tort d'avancer des faussetés.

Mais, comme il est raisonnable d'être sur ses gardes, pour ne pas conclure qu'une chose est vraie ou fausse, parce qu'elle est proposée de telle ou telle façon ; il est juste aussi que ceux qui désirent persuader les autres de quelque vérité qu'ils ont reconnue, s'étudient à la revêtir des manieres favorables qui sont propres à la faire approuver, & à éviter les manieres odieuses qui ne sont capables que d'en éloigner les hommes.

Ils doivent se souvenir que, quand il s'agit d'entrer

ster dans l'esprit du monde, c'est peu de chose que d'avoir raison ; & que c'est un grand mal de n'avoir que raison, & de n'avoir pas ce qui est nécessaire pour faire goûter la raison.

S'ils honorent sérieusement la vérité, ils ne doivent pas la déshonorer, en la couvrant des marques de la fausseté & du mensonge ; &, si ils l'aiment sincérement, ils ne doivent pas attirer sur elle la haine & l'aversion des hommes, par la maniere choquante dont ils la proposent. C'est le plus grand précepte de la Rhétorique, qui est d'autant plus utile, qu'il sert à régler l'ame aussi bien que les paroles ; car, encore que ce soient deux choses différentes d'avoir tort dans la maniere, & d'avoir tort dans le fond, néanmoins les fautes de la maniere sont souvent plus grandes & plus considérables que celles du fond.

*En effet, toutes ces manieres fieres & présomptueuses, aigres, opiniâtres, emportées, viennent toujours de quelque déréglement d'esprit, qui est souvent plus considérable que le défaut d'intelligence & de lumiere que l'on reprend dans les autres ; & même il est toujours injuste de vouloir persuader les hommes de cette sorte : car il est bien juste que l'on se rende à la vérité, quand on la connoît ; mais il est injuste qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vrai tout ce que l'on croit, & qu'ils déferent à notre seule autorité ; & c'est néanmoins ce que l'on fait en proposant la vérité avec ces manieres choquantes : car l'air du discours entre ordinairement dans l'esprit avant les raisons, l'esprit étant plus prompt pour appercevoir cet air, qu'il ne l'est pour comprendre la solidité des preuves, qui souvent ne se comprennent point du tout. Or, l'air du discours étant ainsi séparé des preuves, ne marque que l'autorité que celui qui parle s'attribue ; de sorte que s'il

eſt aigre & impérieux, il rebute néceſſairement l'eſprit des autres, parce qu'il paroît qu'on veut emporter par autorité, & par une eſpece de tyrannie, ce qu'on ne doit obtenir que par la perſuaſion & par la raiſon.

Cette injuſtice eſt encore plus grande, s'il arrive qu'on emploie ces manieres choquantes pour combattre les opinions communes & reçues ; car la raiſon d'un particulier peut bien être préférée à celle de pluſieurs, lorſqu'elle eſt plus vraie : mais un particulier ne doit jamais prétendre que ſon autorité doive prévaloir à celle de tous les autres.

Ainſi non-ſeulement la modeſtie & la prudence, mais la juſtice même obligent de prendre un air rabaiſſé quand on combat des opinions communes, ou une autorité affermie ; parce qu'autrement on ne peut éviter cette injuſtice, d'oppoſer l'autorité d'un particulier à une autorité, ou publique, ou plus grande & plus établie. On ne peut témoigner trop de modération, quand il s'agit de troubler la poſſeſſion d'une opinion reçue, ou d'une créance acquiſe depuis long-tems. Ce qui eſt ſi vrai, que ſaint Auguſtin l'étend même aux vérités de la religion, ayant donné cette excellente regle à tous ceux qui ſont obligés d'inſtruire les autres.

Voici de quelle ſorte, dit-il, *les Catholiques ſages & religieux enſeignent ce qu'ils doivent enſeigner aux autres. Si ce ſont des choſes communes & autoriſées, ils les propoſent d'une maniere pleine d'aſſurance, & qui ne témoigne aucun doute, en l'accompagnant de toute la douceur qui leur eſt poſſible ; mais, ſi ce ſont des choſes extraordinaires, quoiqu'ils en reconnoiſſent très-clairement la vérité, ils les propoſent plutôt comme des doutes & comme des queſtions à examiner, que comme des dogmes & des déciſions arrêtées,*

pour s'accommoder en cela à la foiblesse de ceux qui les écoutent. Que si une vérité est si haute, qu'elle surpasse les forces de ceux à qui on parle, ils aiment mieux la retenir pour quelque tems, pour leur donner lieu de croître & de s'en rendre capables, que de la leur découvrir en cet état de foiblesse, où elle ne feroit que les accabler.

QUATRIEME PARTIE
DE
LA LOGIQUE.

De la Méthode.

IL nous reste à expliquer la derniere Partie de la Logique, qui regarde la Méthode, laquelle est sans doute l'une des plus utiles & des plus importantes. Nous avons cru devoir y joindre ce qui regarde la démonstration, parce qu'elle ne consiste pas d'ordinaire en un seul argument, mais dans une suite de plusieurs raisonnemens, par lesquels on prouve invinciblement quelque vérité; & que même il sert de peu pour bien démontrer, de savoir les regles des syllogismes, qui est à quoi on manque très-peu souvent; mais que le tout est de bien arranger ses pensées, en se servant de celles qui sont claires & évidentes, pour pénétrer dans ce qui paroissoit le plus caché.

Et, comme la démonstration a pour fin la science, il est nécessaire d'en dire quelque chose auparavant.

CHAPITRE I.

De la Science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connoît par l'esprit sont plus certaines que ce que l'on connoît par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire.

SI lorsque l'on considere quelque maxime, on en connoît la vérité en elle-même, & par l'évidence qu'on y apperçoit, qui nous persuade sans autre raison ; cette sorte de connoissance s'appelle intelligence ; & c'est ainsi que l'on connoît les premiers principes.

Mais, si elle ne nous persuade pas par elle-même, on a besoin de quelqu'autre motif pour s'y rendre ; & ce motif est, ou l'autorité, ou la raison. Si c'est l'autorité qui fait que l'esprit embrasse ce qui lui est proposé, c'est ce qu'on appelle foi. Si c'est la raison, alors, ou cette raison ne produit pas une entiere conviction, mais laisse encore quelque doute ; & cet acquiescement de l'esprit accompagné de doute, est ce qu'on nomme opinion.

Que si cette raison nous convainc entiérement, alors, ou elle n'est claire qu'en apparence & faute d'attention ; & la persuasion qu'elle produit est une erreur, si elle est fausse en effet ; ou du moins un jugement téméraire, si, étant vraie en soi, on n'a pas néanmoins eu assez de raison de la croire véritable.

Mais, si cette raison n'est pas seulement apparente, mais solide & véritable ; ce qui se reconnoît par une attention plus longue & plus exacte,

par une persuasion plus ferme, & par sa qualité de la clarté qui est plus vive & plus pénétrante, alors la conviction que cette raison produit, s'appelle science, sur laquelle on forme diverses questions.

La premiere est, s'il y en a, c'est-à-dire, si nous avons des connoissances fondées sur des raisons claires & certaines; ou, en général, si nous avons des connoissances claires & certaines: car cette question regarde autant l'intelligence que la science.

Il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de le nier, & qui ont même établi sur ce fondement toute leur Philosophie; & entre ces Philosophes, les uns se sont contentés de nier la certitude, en admettant la vraisemblance; & ce sont les nouveaux Académiciens: les autres, qui sont les Pyrrhoniens, ont même nié cette vraisemblance, & ont prétendu que toutes choses étoient également obscures & incertaines.

Mais la vérité est, que toutes ces opinions, qui ont fait tant de bruit dans le monde, n'ont jamais subsisté que dans des discours, des disputes, ou des écrits, & que personne n'en a jamais été sérieusement persuadé. C'étoient des jeux & des amusemens de personnes oisives & ingénieuses; mais ce ne furent jamais des sentimens dont ils fussent intérieurement pénétrés, & par lesquels ils voulussent se conduire: c'est pourquoi le meilleur moyen de convaincre ces Philosophes, étoit de les rappeller à leur conscience, & à la bonne foi, & de leur demander, après tous ces discours, par lesquels ils s'efforçoient de montrer qu'on ne peut distinguer le sommeil de la veille, ni la folie du bon sens, s'ils n'étoient pas persuadés, malgré toutes leurs

raisons, qu'ils ne dormoient pas, & qu'ils avoient l'esprit sain : &, s'ils eussent eu quelque sincérité, ils auroient démenti toutes leurs vaines subtilités, en avouant franchement, qu'ils ne pouvoient pas ne point croire toutes ces choses quand ils l'eussent voulu.

Que s'il se trouvoit quelqu'un qui pût entrer en doute, s'il ne dort point, ou s'il n'est point fou, ou qui pût même croire, que l'existence de toutes les choses extérieures est incertaine, & qu'il est douteux s'il y a un soleil, une lune, & une matiere; au moins personne ne sauroit douter, comme dit saint Augustin, s'il est, s'il pense, s'il vit : car soit qu'il dorme ou qu'il veille, soit qu'il ait l'esprit sain ou malade, soit qu'il se trompe ou qu'il ne se trompe pas, il est certain au moins, puisqu'il pense, qu'il est & qu'il vit; étant impossible de séparer l'être & la vie de la pensée, & de croire que ce qui pense n'est pas, & ne vit pas; & de cette connoissance claire, certaine & indubitable, il peut en former une regle, pour approuver comme vraies toutes les pensées qu'il trouvera claires, comme celle-là lui paroît.

Il est impossible de même de douter de ses perceptions, en les séparant de leur objet : qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas un soleil & une terre, il m'est certain que je m'imagine en voir un; il m'est certain que je doute, lorsque je doute; que je crois voir, lorsque je crois voir; que je crois entendre, lorsque je crois entendre, & ainsi des autres; de sorte qu'en se renfermant dans son esprit seul, & en y considérant ce qui s'y passe, on y trouvera une infinité de connoissances claires, & dont il est impossible de douter.

Cette considération peut servir à décider une autre question que l'on fait sur ce sujet, qui est,

si les choses que l'on ne connoît que par l'esprit sont plus ou moins certaines, que celles que l'on connoît par le sens : car il est clair, par ce que nous venons de dire, que nous sommes plus assurés de nos perceptions & de nos idées, que nous ne voyons que par une réflexion d'esprit, que nous ne le sommes de tous les objets de nos sens. L'on peut dire même, qu'encore que les sens ne nous trompent pas toujours dans le rapport qu'ils nous font, néanmoins la certitude que nous avons qu'ils ne nous trompent pas, ne vient pas des sens, mais d'une réflexion de l'esprit, par laquelle nous discernons, quand nous devons croire, & quand nous ne devons pas croire les sens.

Et c'est pourquoi il faut avouer que saint Augustin a eu raison de soutenir après Platon, que le jugement de la vérité & la regle pour la discerner, n'appartient point aux sens, mais à l'esprit; *Non est judicium veritatis in sensibus*; & que même cette certitude que l'on peut tirer des sens, ne s'étend pas bien loin, & qu'il y a plusieurs choses que l'on croit savoir par les sens, & dont on ne peut pas dire que l'on ait une assurance entiere.

Par exemple, on peut bien savoir par les sens, qu'un tel corps est plus grand qu'un autre corps; mais on ne sauroit savoir avec certitude quelle est la grandeur véritable & naturelle de chaque corps; &, pour comprendre cela, il n'y a qu'à considérer que, si tout le monde n'avoit jamais regardé les objets extérieurs qu'avec des lunettes qui les grossissent, il est certain qu'on ne se seroit figuré les corps & toutes les mesures des corps, que selon la grandeur dans laquelle ils nous auroient été représentés par ces lunettes. Or, nos yeux mêmes sont des lunettes, & nous ne savons point précisément s'ils ne diminuent point ou n'augmentent point les objets que nous voyons, & si les lunettes

artificielles que nous croyons les diminuer, ou les augmenter, ne les établissent point, au contraire, dans leur grandeur véritable; & partant on ne connoît point certainement la grandeur absolue & naturelle de chaque corps.

On ne sait point aussi, si nous les voyons de la même grandeur que les autres hommes : car encore que deux personnes les mesurant, conviennent ensemble qu'un certain corps n'a, par exemple, que cinq pieds, néanmoins ce que l'un conçoit par un pied, n'est peut-être pas ce que l'autre conçoit; car l'un conçoit ce que ses yeux lui rapportent, & un autre de même : or, peut-être que les yeux de l'un ne lui rapportent pas la même chose que ce que les yeux des autres leur représentent, parce que ce sont des lunettes autrement taillées.

Il y a pourtant beaucoup d'apparence que cette diversité n'est pas grande, parce qu'on ne voit pas une différence dans la conformation de l'œil qui puisse produire un changement bien notable; outre que, quoique nos yeux soient des lunettes, ce sont pourtant des lunettes taillées de la main de Dieu; & ainsi l'on a sujet de croire qu'elles ne s'éloignent de la vérité des objets, que par quelques défauts qui corrompent ou troublent leur figure naturelle.

Quoi qu'il en soit, si le jugement de la grandeur des objets est incertain en quelque sorte, aussi n'est-il guères nécessaire; & il n'en faut nullement conclure qu'il n'y ait pas plus de certitude dans tous les autres rapports des sens : car, si je ne sais pas précisément, comme j'ai dit, quelle est la grandeur absolue & naturelle d'un éléphant, je sais pourtant qu'il est plus grand qu'un cheval & moindre qu'une baleine; ce qui suffit pour l'usage de la vie.

Il y a donc de la certitude & de l'incertitude, &

dans l'esprit, & dans les sens ; & ce seroit une faute égale de vouloir faire passer toutes choses, ou pour certaines, ou pour incertaines.

La raison, au contraire, nous oblige d'en reconnoître de trois genres.

Car il y en a que l'on peut connoître clairement & certainement : il y en a que l'on ne connoît pas, à la vérité, clairement, mais que l'on peut espérer de pouvoir connoître ; & il y en a enfin qu'il est comme impossible de connoître avec certitude, ou parce que nous n'avons point de principes qui nous y conduisent, ou parce qu'elles sont trop disproportionnées à notre esprit.

Le premier genre comprend tout ce que l'on connoît par démonstration, ou par intelligence.

Le second est la matiere de l'étude des Philosophes ; mais il est facile qu'ils s'y occupent fort inutilement, s'ils ne savent le distinguer du troisieme, c'est-à-dire, s'ils ne peuvent discerner les choses où l'esprit peut arriver, de celles où il n'est pas capable d'atteindre.

Le plus grand abrégement que l'on puisse trouver dans l'étude des sciences, est de ne s'appliquer jamais à la recherche de tout ce qui est au-dessus de nous, & que nous ne pouvons espérer raisonnablement de pouvoir comprendre. De ce genre sont toutes les questions qui regardent la puissance de Dieu, qu'il est ridicule de vouloir renfermer dans les bornes étroites de notre esprit, & généralement tout ce qui tient de l'infini ; car notre esprit étant fini, il se perd & s'éblouit dans l'infinité, & demeure accablé sous la multitude des pensées contraires qu'elle fournit.

C'est une solution très-commode & très-courte pour se tirer d'un grand nombre de questions, dont on disputera toujours tant que l'on en vou-

dra disputer, parce que l'on n'arrivera jamais à une connoissance assez claire pour fixer & arrêter nos esprits. Est-il possible qu'une créature ait été créée dans l'éternité ? Dieu peut-il faire un corps infini en grandeur, un mouvement infini en vitesse, une multitude infinie en nombre, un nombre infini est-il pair ou impair ? Y a-t-il un infini plus grand que l'autre ? Celui qui dira tout d'un coup, je n'en sais rien, sera aussi avancé en un moment, que celui qui s'appliquera à raisonner vingt ans sur ces sortes de sujets ; & la seule différence qu'il peut y avoir entre eux, est que celui qui s'efforcera de pénétrer ces questions est en danger de tomber en un dégré plus bas que la simple ignorance, qui est de croire savoir ce qu'il ne sait pas.

Il y a de même une infinité de questions métaphysiques, qui, étant trop vagues, trop abstraites & trop éloignées de principes clairs & connus, ne se résoudront jamais ; & le plus sûr est de s'en délivrer le plutôt qu'on peut, & après avoir appris légérement qu'on les forme, se résoudre de bon cœur à les ignorer.

Nescire quædam magna pars sapientiæ.

Par ce moyen, en se délivrant des recherches où il est comme impossible de réussir, on pourra faire plus de progrès dans celles qui sont plus proportionnées à notre esprit.

Mais il faut remarquer qu'il y a des choses qui sont incompréhensibles dans leur maniere, & qui sont certaines dans leur existence. On ne peut concevoir comment elles peuvent être, & il est certain néanmoins qu'elles sont.

Qu'y a-t-il de plus incompréhensible que l'éternité ? & qu'y a-t-il en même-tems de plus certain ? en sorte que ceux qui, par un aveuglement horrible, ont détruit dans leur esprit la connois-

sance de Dieu, sont obligés de l'attribuer au plus vil & au plus méprisable de tous les êtres, qui est la matiere.

Quel moyen de comprendre que le plus petit grain de matiere soit divisible à l'infini, & que l'on ne puisse jamais arriver à une partie si petite, que, non-seulement elle n'en enferme plusieurs autres, mais qu'elle n'en enferme une infinité; que le plus petit grain de bled enferme en soi autant de parties, quoiqu'à proportion plus petites, que le monde entier; que toutes les figures imaginables s'y trouvent actuellement, & qu'il contienne en soi un petit monde avec toutes ses parties, un soleil, un ciel, des étoiles, des planetes, une terre dans une justesse admirable de proportions; & qu'il n'y ait aucune des parties de ce grain qui ne contienne encore un monde proportionnel! Quelle peut être la partie dans ce petit monde, qui répond à la grosseur d'un grain de blé, & quelle effroyable différence doit-il y avoir, afin qu'on puisse dire véritablement que ce qu'est un grain de blé à l'égard du monde entier, cette partie l'est à l'égard d'un grain de blé! néanmoins cette partie, dont la petitesse nous est déja incompréhensible, contient encore un autre monde proportionnel, & ainsi à l'infini, sans qu'on en puisse trouver aucune qui n'ait autant de parties proportionnelles que tout le monde, quelque étendue qu'on lui donne.

Toutes ces choses sont inconcevables; & néanmoins il faut nécessairement qu'elles soient, puisque l'on démontre la divisibilité de la matiere à l'infini, & que la Géométrie nous en fournit des preuves aussi claires que d'aucune des vérités qu'elle nous découvre.

Car cette science nous fait voir qu'il y a de

certaines lignes qui n'ont nulle mesure commune, & qu'elle appelle pour cette raison incommensurables, comme la diagonale d'un quarré & les côtés. Or, si cette diagonale & ces côtés étoient composés d'un certain nombre de parties indivisibles, une de ces parties indivisibles seroit la mesure commune de ces deux lignes; & par conséquent il est impossible que ces deux lignes soient composées d'un certain nombre de parties indivisibles.

2. On démontre encore dans cette science, qu'il est impossible qu'un nombre quarré soit double d'un autre nombre quarré, & que cependant il est très-possible qu'un quarré d'étendue soit double d'un autre quarré d'étendue : or, si ces deux quarrés d'étendue étoient composés d'un certain nombre de parties finies, le grand quarré contiendroit le double des parties du petit; & tous les deux étant quarrés, il y auroit un quarré de nombre double d'un autre quarré de nombre; ce qui est impossible.

Enfin, il n'y a rien de plus clair que cette raison, que deux néants d'étendue ne peuvent former une étendue, & que toute étendue a des parties. Or, en prenant deux de ces parties qu'on suppose indivisibles, je demande si elles ont de l'étendue, ou si elles n'en ont point : si elles en ont, elles sont donc divisibles, & elles ont plusieurs parties : si elles n'en ont point, ce sont donc des néants d'étendue; & ainsi il est impossible qu'elles puissent former une étendue.

Il faut renoncer à la certitude humaine, pour douter de la vérité de ces démonstrations; mais, pour aider à concevoir, autant qu'il est possible, cette divisibilité infinie de la matiere, j'y joindrai encore une preuve qui fait voir en même-tems une division à l'infini, & un mouvement qui se

ralentit à l'infini, sans arriver jamais au repos.

Il est certain que quand on douteroit si l'étendue peut se diviser à l'infini, on ne sauroit au moins douter qu'elle ne puisse s'augmenter à l'infini, & qu'à un plan de cent mille lieues on ne puisse en joindre un autre de cent mille lignes, & ainsi à l'infini. Or, cette augmentation infinie de l'étendue prouve sa divisibilité à l'infini ; & pour le comprendre, il n'y a qu'à s'imaginer une mer plate, que l'on augmente en longueur à l'infini, & un vaisseau sur le bord de cette mer, qui s'éloigne du port en droite ligne : il est certain qu'en regardant du port le bas d'un vaisseau au travers d'un verre, ou d'un autre corps diaphane, le rayon qui se terminera au bas de ce vaisseau passera par un certain point du verre, & que le rayon horizontal passera par un autre point du verre plus élevé que le premier : or, à mesure que le vaisseau s'éloignera, le point du rayon qui se terminera au bas du vaisseau, montera toujours, & divisera infiniment l'espace qui est entre ces deux points ; & plus le vaisseau s'éloignera, plus il montera lentement, sans que jamais il cesse de monter, ni qu'il puisse arriver au point du rayon horizontal, parce que ces deux lignes se coupant dans l'œil, ne seront jamais, ni paralleles, ni une même ligne. Ainsi cet exemple nous fournit en même-tems la preuve d'une division à l'infini de l'étendue, & d'un ralentissement à l'infini du mouvement.

C'est par cette diminution infinie de l'étendue, qui naît de sa divisibilité, qu'on peut prouver ces problêmes qui semblent impossibles dans les termes. Trouver un espace infini égal à un espace fini, ou qui ne soit que la moitié, le tiers, &c. d'un espace fini. On peut les résoudre en diverses manieres ; & en voici une assez gros-

ſiere, mais très-facile. Si l'on prend la moitié d'un quarré, & la moitié de cette moitié, & ainſi à l'infini, & que l'on joigne toutes ces moitiés par leur plus longue ligne, on en fera un eſpace d'une figure irréguliere, & qui diminuera toujours à l'infini par un des bouts, mais qui ſera égal à tout le quarré ; car la moitié, & la moitié de la moitié, plus la moitié de cette ſeconde moitié, & ainſi à l'infini, font le tout : le tiers & le tiers du tiers, & le tiers du nouveau tiers, & ainſi à l'infini, font la moitié. Les quarts pris de la même ſorte font le tiers, & les cinquiemes le quart. Joignant bout à bout ces tiers ou ces quarts, on en fera une figure qui contiendra la moitié ou le tiers de l'aire du total, & qui ſera infinie d'un côté en longueur, en diminuant continuellement en largeur.

L'utilité qu'on peut tirer de ces ſpéculations n'eſt pas ſimplement d'acquérir ces connoiſſances, qui ſont d'elles-mêmes aſſez ſtériles : mais c'eſt d'apprendre à connoître les bornes de notre eſprit, & à lui faire avouer, malgré qu'il en ait, qu'il y a des choſes qui ſont, quoiqu'il ne ſoit pas capable de les comprendre ; & c'eſt pourquoi il eſt bon de le fatiguer à ces ſubtilités, afin de dompter ſa préſomption, & lui ôter la hardieſſe d'oppoſer jamais ſes foibles lumieres aux vérités que l'Egliſe lui propoſe, ſous prétexte qu'il ne peut pas les comprendre ; car, puiſque toute la vigueur de l'eſprit des hommes eſt contrainte de ſuccomber au plus petit atome de la matiere, & d'avouer qu'il voit clairement qu'il eſt infiniment diviſible, ſans pouvoir comprendre comment cela peut ſe faire ; n'eſt-ce pas pécher viſiblement contre la raiſon, que de refuſer de croire les effets merveilleux de la toute-puiſſance de Dieu, qui eſt d'elle-même incom-

préhensible, par cette raison, que notre esprit ne peut les comprendre ?

Mais, comme il est avantageux de faire sentir quelquefois à son esprit sa propre foiblesse, par la considération de ces objets qui le surpassent, & qui, le surpassant, l'abattent & l'humilient, il est certain aussi qu'il faut tâcher de choisir pour l'occuper ordinairement, des sujets & des matieres qui lui soient plus proportionnées, & dont il soit capable de trouver & de comprendre la vérité, soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer *à priori* ; soit en démontrant, au contraire, les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver *à posteriori*. Il faut un peu étendre ces termes pour y réduire toutes sortes de démonstrations ; mais il a été bon de les marquer en passant, afin qu'on les entende, & que l'on ne soit pas surpris en les voyant dans des livres, ou dans des discours de Philosophie : &, parce que ces raisons sont d'ordinaire composées de plusieurs parties, il est nécessaire, pour les rendre claires & concluantes, de les disposer en un certain ordre & une certaine méthode ; & c'est de cette méthode que nous traiterons dans la plus grande partie de ce livre.

CHAPITRE II.

De deux sortes de méthodes, Analyse & Synthese. Exemple de l'Analyse.

On peut appeller généralement méthode, l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité, quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres, quand nous la connoissons déja.

Ainsi il y a deux sortes de méthodes : l'une, pour découvrir la vérité, qu'on appelle *analyse*, ou *méthode de résolution*, & qu'on peut aussi appeller *méthode d'invention ;* & l'autre, pour la faire entendre aux autres, quand on l'a trouvée, qu'on appelle *synthese* ou *méthode de composition*, & qu'on peut aussi appeller *méthode de doctrine*.

On ne traite pas d'ordinaire par analyse le corps entier d'une science ; mais on s'en sert seulement pour résoudre quelque question.

*

Or, toutes les questions sont, ou de mots, ou de choses.

J'appelle ici questions de mots, non pas celles où on cherche des mots, mais celles où par les mots on cherche des choses, comme celles où il s'agit de trouver le sens d'une énigme, ou d'expliquer ce qu'a voulu dire un Auteur par des paroles obscures & ambiguës.

Les questions des choses peuvent se réduire à quatre principales especes.

La 1. est, quand on cherche les causes par les effets. On sait, par exemple, les divers effets de l'aimant ; on en cherche la cause : on sait les divers effets qu'on a accoutumé d'attribuer à l'horreur du vuide ; on cherche si c'en est la vraie cause, & on a trouvé que non : on connoît le flux & le reflux de la mer ; on demande quelle peut être la cause d'un si grand mouvement & si réglé.

La 2. est, quand on cherche les effets par les causes. On a su, par exemple, de tout tems, que le vent & l'eau avoient grande force pour mouvoir les corps ; mais les Anciens n'ayant pas assez

* La plus grande partie de tout ce que l'on dit ici des questions, a été tirée d'un manuscrit de feu Monsieur Descartes, que Monsieur Clercelier a eu la bonté de prêter.

examiné quels pouvoient être les effets de ces causes, ne les avoient point appliqués, comme on a fait depuis par le moyen des moulins, à un grand nombre de choses très-utiles à la société humaine, & qui soulagent notablement le travail des hommes; ce qui devroit être le fruit de la vraie Physique : de sorte que l'on peut dire que la premiere sorte de questions, où l'on cherche les causes par les effets, font toute la spéculation de la Physique; & que la seconde sorte, où l'on cherche les effets par les causes, en font toute la pratique.

La 3. espece des questions est, quand, par les parties on cherche le tout; comme lorsqu'ayant plusieurs nombres, on en cherche la somme, en les ajoutant l'un à l'autre; ou qu'en ayant deux, on en cherche le produit, en les multipliant l'un par l'autre.

La 4. est, quand, ayant le tout & quelque partie, on cherche une autre partie; comme lorsque ayant un nombre & ce que l'on en doit ôter, on cherche ce qui restera; ou qu'ayant un nombre, on cherche quelle en sera la tantieme partie.

Mais il faut remarquer que, pour étendre plus loin ces deux dernieres sortes de questions, & afin qu'elles comprennent ce qui ne pourroit pas proprement se rapporter aux deux premieres, il faut prendre le mot de partie plus généralement pour tout ce que comprend une chose, ses modes, ses extrémités, ses accidens, ses propriétés, & généralement tous ses attributs : de sorte que ce sera, par exemple, chercher un tout par ses parties, que de chercher l'aire d'un triangle par sa hauteur & par sa base; & ce sera, au contraire, chercher une partie par le tout & une autre partie, que de chercher le côté d'un rectangle, par la connoissance qu'on a de son aire & de l'un de ses côtés.

Or, de quelque nature que ſoit la queſtion que l'on propoſe à réſoudre, la premiere choſe qu'il faut faire, eſt de concevoir nettement & diſtinctement ce que c'eſt préciſément qu'on demande, c'eſt-à-dire, quel eſt le point précis de la queſtion.

Car il faut éviter ce qui arrive à pluſieurs perſonnes, qui, par une précipitation d'eſprit, s'appliquent à réſoudre ce qu'on leur propoſe, avant que d'avoir aſſez conſidéré par quels ſignes & par quelles marques ils pourroient reconnoître ce qu'ils cherchent, quand ils le rencontreront; comme ſi un valet à qui ſon maître auroit commandé de chercher l'un de ſes amis, ſe hâtoit d'y aller, avant que d'avoir ſu plus particuliérement de ſon maître quel eſt cet ami.

Or, encore que dans toute queſtion il y ait quelque choſe d'inconnu, autrement il n'y auroit rien à chercher; il faut néanmoins que cela même qui eſt inconnu ſoit marqué & déſigné par de certaines conditions qui nous déterminent à rechercher une choſe plutôt qu'une autre, & qui puiſſent nous faire juger, quand nous l'aurons trouvée, que c'eſt ce que nous cherchions.

Et ce ſont ces conditions que nous devons bien enviſager d'abord, en prenant garde de n'en point ajouter qui ne ſoient point enfermées dans ce que l'on propoſe, & de n'en point omettre qui y ſeroient enfermées : car on peut pécher en l'une & en l'autre maniere.

On pécheroit en la premiere maniere, ſi, lors, par exemple, que l'on nous demande, quel eſt l'animal qui au matin marche à quatre pieds, à midi à deux & au ſoir à trois, on ſe croyoit aſtreint de prendre tous ces mots de pied, de matin, de midi, de ſoir dans leur propre & naturelle ſignification : car celui qui propoſe cette énigme, n'a

point mis pour condition qu'on dût les prendre de la sorte; mais il suffit que ces mots puissent, par métaphore, se rapporter à autre chose : & ainsi cette question est bien résolue, quand on a dit que cet animal est l'homme.

Supposons encore qu'on nous demande, par quel artifice pouvoit avoir été faite la figure d'un Tantale, qui, étant couché sur une colonne au milieu d'un vase, en posture d'un homme qui se penche pour boire, ne pouvoit jamais le faire; parce que l'eau pouvoit bien monter dans le vase jusqu'à sa bouche, mais s'enfuyoit toute sans qu'il en demeurât rien dans le vase, aussi-tôt qu'elle étoit arrivée jusques à ses levres : on pécheroit en ajoutant des conditions qui ne serviroient de rien à la résolution de cette demande, si on s'amusoit à chercher quelque secret merveilleux dans la figure de ce Tantale, qui feroit fuir cette eau aussi-tôt qu'elle auroit touché ses levres; car cela n'est point enfermé dans la question : & si on la conçoit bien, on doit la réduire à ces termes, de faire un vase qui tienne l'eau, n'étant plein que jusqu'à une certaine hauteur, & qui la laisse toute aller, si on le remplit davantage; & cela est fort aisé : car il ne faut que cacher un syphon dans la colonne, qui ait un petit trou en bas; par où l'eau y entre, & dont la plus longue jambe ait son ouverture par-dessous le pied du vase : tant que l'eau que l'on mettra dans le vase ne sera pas arrivée au haut du syphon, elle y demeurera; mais quand elle y sera arrivée, elle s'enfuira toute par la plus longue jambe du syphon, qui est ouverte au-dessous du pied du vase.

On demande encore, quel pouvoit être le secret de ce buveur d'eau, qui se fit voir à Paris, il y a vingt ans, & comment il pouvoit se faire, qu'en jettant de l'eau de sa bouche, il remplît en

même-tems cinq ou six verres différens, d'eaux de diverses couleurs. Si on s'imagine que ces eaux de diverses couleurs étoient dans son estomac, & qu'il les séparoit en les jettant, l'une dans un verre, & l'autre dans l'autre, on cherchera un secret que l'on ne trouvera jamais, parce qu'il n'est pas possible : au lieu qu'on n'a qu'à chercher pourquoi l'eau sortie en même-tems de la même bouche paroissoit de diverses couleurs dans chacun de ces verres; & il y a grande apparence que cela venoit de quelque teinture qu'il avoit mise au fond de ces verres.

C'est aussi l'artifice de ceux qui proposent des questions qu'ils ne veulent pas que l'on puisse résoudre facilement, d'environner ce qu'on doit trouver de tant de conditions inutiles, & qui ne servent de rien à le faire trouver, que l'on ne puisse pas facilement découvrir le vrai point de la question, & qu'ainsi on perde le tems, & on se fatigue inutilement l'esprit, en s'arrêtant à des choses qui ne peuvent rien contribuer à la résoudre.

L'autre maniere dont on peche dans l'examen des conditions de ce que l'on cherche est, quand on en omet qui sont essentielles à la question que l'on propose. On propose, par exemple, de trouver par art le mouvement perpétuel; car on sait bien qu'il y en a de perpétuels dans la nature, comme sont les mouvemens des fontaines, des rivieres, des astres. Il y en a qui, s'étant imaginés que la terre tourne sur son centre, & que ce n'est qu'un gros aimant, dont la pierre d'aimant a toutes les propriétés, ont cru aussi qu'on pourroit disposer un aimant de telle sorte qu'il tourneroit toujours circulairement : mais, quand cela seroit, on n'auroit pas satisfait au problême de trouver par art le mouvement perpétuel; puisque ce mouvement seroit aussi naturel que

celui d'une roue qu'on expose au courant d'une riviere.

Lors donc qu'on a bien examiné les conditions qui désignent & qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut ensuite examiner ce qu'il y a de connu, puisque c'est par-là qu'on doit arriver à la connoissance de ce qui est inconnu; car il ne faut pas nous imaginer que nous devions trouver un autre genre d'être, au lieu que notre lumiere ne peut s'étendre qu'à reconnoître, que ce que l'on cherche participe en telle & telle maniere à la nature des choses qui nous sont connues. Si un homme, par exemple, étoit aveugle de naissance, on se tueroit en vain de chercher des argumens & des preuves pour lui faire avoir les vraies idées des couleurs, telles que nous les avons par les sens : & de même, si l'aimant, & les autres corps dont on cherche la nature, étoit un nouveau genre d'être, & tel que notre esprit n'en auroit point conçu de semblable, nous ne devrions pas nous attendre de le connoître jamais par raisonnement; mais nous aurions besoin pour cela d'un autre esprit que le nôtre : & ainsi on doit croire avoir trouvé tout ce qui peut se trouver par l'esprit humain, si on peut concevoir distinctement un tel mélange des êtres & des natures qui nous sont connues, qu'ils produisent tous les effets que nous voyons dans l'aimant.

Or, c'est dans l'attention que l'on fait à ce qu'il y a de connu dans la question, que l'on veut résoudre que consiste principalement l'analyse; tout l'art étant de tirer de cet examen beaucoup de vérités qui puissent nous mener à la connoissance de ce que nous cherchons.

Comme si l'on propose, *Si l'ame de l'homme est immortelle*, & que pour le chercher on s'ap-

plique à considérer la nature de notre ame; on y remarque, premiérement, que c'est le propre de l'ame que de penser, & qu'elle pourroit douter de tout, sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute méme est une pensée. On examine ensuite ce que c'est que de penser; &, ne voyant point que dans l'idée de la pensée il y ait rien d'enfermé dans ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étendue qu'on appelle corps, & qu'on peut même nier de la pensée tout ce qui appartient au corps, comme d'être long, large, profond, d'avoir diversité de parties, d'être d'une telle ou d'une telle figure, d'être divisible, &c. sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée; on en conclut que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce qu'il est de la nature du mode de ne pouvoir être conçu en niant de lui la chose dont il seroit mode. D'où l'on infere encore que la pensée n'étant point un mode de la substance étendue, il faut que ce soit l'attribut d'une autre substance; & qu'ainsi la substance qui pense & la substance étendue soient deux substances réellement distinctes. D'où il s'ensuit que la destruction de l'une ne doit point emporter la destruction de l'autre; puisque même la substance étendue n'est point proprement détruite, mais que tout ce qui arrive en ce que nous appellons destruction, n'est autre chose que le changement ou la dissolution de quelques parties de la matiere qui demeure toujours dans la nature, comme nous jugeons fort bien qu'en rompant toutes les roues d'une horloge, il n'y a point de substance détruite, quoique l'on dise que cette horloge est détruite: ce qui fait voir que l'ame, n'étant point divisible & composée d'aucunes parties, ne peut périr, & par conséquent qu'elle est immortelle.

Voilà ce qu'on appelle *analyse* ou *résolution*; où il faut remarquer, 1. qu'on doit y pratiquer, aussi-bien que dans la méthode qu'on appelle *de composition*, de passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins; car il n'y a point de vraie méthode qui puisse se dispenser de cette regle.

2. Mais qu'elle differe de celle de composition, en ce que l'on prend ces vérités connues dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connoître, & non dans les choses plus générales, comme on fait dans la méthode de doctrine. Ainsi, dans l'exemple que nous avons proposé, on ne commence pas par l'établissement de ces maximes générales; que nulle substance ne périt, à proprement parler; que ce qu'on appelle destruction n'est qu'une dissolution de parties; qu'ainsi ce qui n'a point de parties ne peut être détruit, &c. Mais on monte par dégrés à ces connoissances générales.

3. On n'y propose les maximes claires & évidentes qu'à mesure qu'on en a besoin; au lieu que dans l'autre on les établit d'abord, ainsi que nous dirons plus bas.

4. Enfin, ces deux méthodes ne different que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée; ou comme different les deux manieres dont on peut se servir pour prouver qu'une personne est descendue de S. Louis, dont l'une est de montrer que cette personne a tel pour pere qui étoit fils d'un tel, & celui-là d'un autre, & ainsi jusqu'à S. Louis: & l'autre, de commencer par S. Louis, & montrer qu'il a eu tels enfans, & ces enfans d'autres, en descendant jusqu'à la personne dont il s'agit: & cet exemple est d'autant plus propre en cette ren-

contre,

contre, qu'il est certain que, pour trouver une généalogie inconnue, il faut remonter du fils au pere; au lieu que, pour l'expliquer après l'avoir trouvée, la maniere la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendans; qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, où, après s'être servi de l'analyse pour trouver quelque vérité, on se sert de l'autre méthode pour expliquer ce qu'on a trouvé.

On peut comprendre par-là ce que c'est que l'analyse des Géometres : car voici en quoi elle consiste. Une question leur ayant été proposée, dont ils ignorent la vérité ou la fausseté, si c'est un théorême; la possibilité ou l'impossibilité, si c'est un problême, ils supposent que cela est comme il est proposé; &, examinant ce qui s'ensuit delà, s'ils arrivent dans cet examen à quelque vérité claire dont ce qui leur est proposé soit une suite nécessaire, ils en concluent que ce qui leur est proposé est vrai; &, reprenant ensuite par où ils avoient fini, ils le démontrent par l'autre méthode qu'on appelle *de composition*. Mais s'ils tombent, par une suite nécessaire de ce qui leur est proposé, dans quelque absurdité ou impossibilité, ils en concluent que ce qu'on leur avoit proposé est faux & impossible.

Voilà ce qu'on peut dire généralement de l'analyse, qui consiste plus dans le jugement & dans l'adresse de l'esprit, que dans des regles particulieres. Ces quatre néanmoins, que M. Descartes propose dans sa *Méthode*, peuvent être utiles pour se garder de l'erreur en voulant rechercher la vérité dans les sciences humaines, quoiqu'à dire vrai, elles soient générales pour toutes sortes de méthodes, & non particulieres pour la seule analyse.

La 1. est de *ne recevoir jamais aucune chose*

pour vraie qu'on ne la connoisse évidemment être telle ; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation & la prévention ; & de ne comprendre rien de plus en ses jugemens que ce qui se présente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.

La 2. de *diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut, & qu'il est requis pour les résoudre.*

La 3. de *conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aisés à connoître, pour monter peu à peu comme par dégrés jusqu'à la connoissance des plus composés, & supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précedent point naturellement les uns les autres.*

La 4. de *faire par-tout des dénombremens si entiers, & des revues si générales, qu'on puisse s'assurer de ne rien omettre.*

Il est vrai qu'il y a beaucoup de difficulté à observer ces regles ; mais il est toujours avantageux de les avoir dans l'esprit, & de les garder autant que l'on peut, lorsqu'on veut trouver la vérité par la voie de la raison, & autant que notre esprit est capable de la connoître.

CHAPITRE III.

De la méthode de composition, & particuliérement de celle qu'observent les Géometres.

CE que nous avons dit dans le Chapitre précédent nous a déja donné quelque idée de la méthode de composition, qui est la plus importante ; en ce que c'est celle dont on se sert pour expliquer toutes les sciences.

Cette méthode consiste principalement à com-

mencer par les choſes les plus générales & les plus ſimples, pour paſſer aux moins générales & plus compoſées. On évite par-là les redites; puiſque, ſi on traitoit les eſpeces avant le genre, comme il eſt impoſſible de bien connoître une eſpece ſans en connoître le genre, il faudroit expliquer pluſieurs fois la nature du genre dans l'explication de chaque eſpece.

Il y a encore beaucoup de choſes à obſerver pour rendre cette méthode parfaite & entiérement propre à la fin qu'elle doit ſe propoſer, qui eſt de nous donner une connoiſſance claire & diſtincte de la vérité : mais, parce que les préceptes généraux ſont plus difficiles à comprendre, quand ils ſont ſéparés de toute matiere, nous conſidérerons la méthode que ſuivent les Géometres, comme étant celle qu'on a toujours jugée la plus propre pour perſuader la vérité, & en convaincre entiérement l'eſprit ; & nous ferons voir premiérement ce qu'elle a de bon, & en ſecond lieu ce qu'elle ſemble avoir de défectueux.

Les Géometres ayant pour but de n'avancer rien que de convaincant, ils ont cru pouvoir y arriver en obſervant trois choſes en général.

La 1. eſt, de *ne laiſſer aucune ambiguité dans les termes*, à quoi ils ont pourvu par les définitions des mots, dont nous avons parlé dans la premiere Partie.

La 2. eſt, de *n'établir leurs raiſonnemens que ſur des principes clairs & évidens*, & qui ne puiſſent être conteſtés par aucune perſonne d'eſprit : ce qui fait qu'avant toutes choſes ils poſent les axiomes qu'ils demandent qu'on leur accorde, comme étant ſi clairs, qu'on les obſcurciroit en voulant les prouver.

La 3. eſt, de *prouver démonſtrativement toutes les concluſions qu'ils avancent*, en ne ſe ſervant

que des définitions qui sont posées, des principes qui leur ont été accordés comme étant très-évidens, ou des propositions qu'ils en ont déja tirées par la force du raisonnement, & qui leur deviennent après autant de principes.

Ainsi l'on peut réduire à ces trois chefs tout ce que les Géometres observent pour convaincre l'esprit, & renfermer le tout en ces cinq regles très-importantes.

Regles nécessaires.

Pour les définitions.

1. *Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques, sans le définir.*

2. *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déja expliqués.*

Pour les axiomes.

3. *Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.*

Pour les démonstrations.

4. *Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront déja été démontrées, ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire.*

5. *N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent, & qui les expliquent.*

Voilà ce que les Géometres ont jugé nécessaire pour rendre les preuves convaincantes & invincibles : & il faut avouer que l'attention à observer ces regles est suffisante pour éviter de faire de faux raisonnemens, en traitant les sciences; ce qui sans doute est le principal, tout le reste pouvant se dire utile plutôt que nécessaire.

CHAPITRE IV.

Explication plus particuliere de ces regles, & premiérement de celles qui regardent les définitions.

QUoique nous ayons déja parlé dans la premiere Partie de l'utilité des définitions des termes, néanmoins cela est si important, que l'on ne peut trop l'avoir dans l'esprit; puisque par là on démêle une infinité de disputes qui n'ont souvent pour sujet que l'ambiguité des termes, que l'un prend en un sens, & l'autre en un autre: de sorte que de très-grandes contestations cesseroient en un moment, si l'un ou l'autre des disputans avoit soin de marquer nettement & en peu de paroles ce qu'il entend par les termes qui sont le sujet de la dispute.

Cicéron a remarqué que la plupart des disputes entre les Philosophes anciens, & sur-tout entre les Stoïciens & les Académiciens, n'étoient fondées que sur cette ambiguité de paroles; les Stoïciens ayant pris plaisir, pour se relever, de prendre les termes de la Morale en d'autres sens que les autres. Ce qui faisoit croire que leur Morale étoit bien plus sévere & plus parfaite, quoiqu'en effet cette prétendue perfection ne fût que dans les mots, & non dans les choses: le sage des Stoïciens ne prenant pas moins tous les plaisirs de la vie que les Philosophes des autres sectes qui paroissoient moins rigoureux, & n'évitant pas avec moins de soin les maux & les incommodités; avec cette seule différence, qu'au lieu que les autres Philosophes se servoient des mots ordinaires de biens & de

maux, les Stoïciens en jouissant des plaisirs ne les appelloient pas des biens, mais des choses préférables, προηγμένα, & en fuyant les maux, ne les appelloient pas des maux, mais seulement des choses rejettables, ἀποπροηγμένα.

C'est donc un avis très-utile de retrancher de toutes les disputes tout ce qui n'est fondé que sur l'équivoque des mots, en les définissant par d'autres termes si clairs, qu'on ne puisse plus s'y méprendre.

A cela sert la premiere des regles que nous venons de rapporter : *Ne laisser aucun terme un peu obscur ou équivoque qu'on ne le définisse.*

Mais, pour tirer toute l'utilité que l'on doit de ces définitions, il faut encore y ajouter la seconde regle : *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déja expliqués* ; c'est-à-dire, que des termes qui désignent clairement, autant qu'il se peut, l'idée qu'on veut signifier par le mot qu'on définit.

Car, quand on n'a pas désigné assez nettement & assez distinctement l'idée à laquelle on veut attacher un mot, il est presque impossible que dans la suite on ne passe insensiblement à une autre idée que celle qu'on a désignée; c'est-à-dire, qu'au lieu de substituer mentalement, à chaque fois qu'on se sert de ce mot, la même idée qu'on a désignée, on en substitue une autre que la nature nous fournit : & c'est ce qu'il est aisé de découvrir, en substituant expressément la définition au défini; car cela ne doit rien changer de la proposition, si on est toujours demeuré dans la même idée : au lieu que cela la changera, si on n'y est pas demeuré.

Tout cela se comprendra mieux par quelques exemples. Euclide définit l'angle plan rectiligne, *La rencontre de deux lignes droites inclinées sur*

un même plan. Si on considere cette définition comme une simple définition de mot, en sorte qu'on regarde le mot d'*angle*, comme ayant été dépouillé de toute signification, pour n'avoir plus que celle de la rencontre de deux lignes, on ne doit point y trouver à redire; car il a été permis à Euclide d'appeller du mot d'*angle* la rencontre de deux lignes : mais il a été obligé de s'en souvenir, & de ne prendre plus le mot d'*angle* qu'en ce sens. Or, pour juger s'il l'a fait, il ne faut que substituer toutes les fois qu'il parle de l'*angle*, au mot d'*angle* la définition qu'il a donnée; & si, en substituant cette définition, il se trouve quelque absurdité en ce qu'il dit de l'angle, il s'ensuivra qu'il n'est pas demeuré dans la même idée qu'il avoit désignée, mais qu'il est passé insensiblement à une autre, qui est celle de la nature. Il enseigne, par exemple, à diviser un angle en deux. Substituez sa définition. Qui ne voit que ce n'est point la rencontre de deux lignes qu'on divise en deux, que ce n'est point la rencontre de deux lignes qui a des côtés, & qui a une base, ou soustendante; mais que tout cela convient à l'espace compris entre les lignes, & non à la rencontre des lignes?

Il est visible que ce qui a embarrassé Euclide, & ce qui l'a empêché de désigner l'angle par les mots d'espace compris entre deux lignes qui se rencontrent, est qu'il a vu que cet espace pouvoit être plus grand ou plus petit, quand les côtés de l'angle sont plus longs ou plus courts, sans que l'angle en soit plus grand ou plus petit; mais il ne devoit pas conclure delà que l'angle rectiligne n'étoit pas un espace, mais seulement que c'étoit un espace compris entre deux lignes droites qui se rencontrent indéter-

miné selon celle de ces deux dimensions qui répond à la longueur de ces lignes, & déterminé selon l'autre par la partie proportionnelle d'une circonférence qui a pour centre le point où ces lignes se rencontrent.

Cette définition désigne si nettement l'idée que tous les hommes ont d'un angle, que c'est tout ensemble une définition de mot & une définition de chose ; excepté que le mot d'angle comprend aussi dans le discours ordinaire un angle solide ; au lieu que par cette définition on le restreint à signifier un angle plan rectiligne : & lorsqu'on a ainsi défini l'angle, il est indubitable que tout ce qu'on pourra dire ensuite de l'angle plan rectiligne, tel qu'il se trouve dans toutes les figures rectilignes, sera vrai de cet angle ainsi défini, sans qu'on soit jamais obligé de changer d'idée, ni qu'il se rencontre jamais aucune absurdité en substituant la définition en la place du défini ; car c'est cet espace ainsi expliqué que l'on peut diviser en deux, en trois, en quatre ; c'est cet espace qui a deux côtés entre lesquels il est compris ; c'est cet espace qu'on peut terminer du côté qu'il est de soi-même indéterminé, par une ligne qu'on appelle base ou soustendante ; c'est cet espace qui n'est point considéré comme plus grand ou plus petit, pour être compris entre des lignes plus longues ou plus courtes ; parce qu'étant indéterminé selon cette dimension, ce n'est point dela qu'on doit prendre sa grandeur & sa petitesse. C'est par cette définition qu'on trouve le moyen de juger si un angle est égal à un autre angle, ou plus grand ou plus petit. Car, puisque la grandeur de cet espace n'est déterminée que par la partie proportionnelle d'une circonférence qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'angle se rencontrent,

lorsque deux angles ont pour mesure l'aliquote pareille chacun de sa circonférence, comme la dixieme partie, ils sont égaux; & si l'un a la dixieme, & l'autre la douzieme, celui qui a la dixieme est plus grand que celui qui a la douzieme. Au lieu que, par la définition d'Euclide, on ne sauroit entendre en quoi consiste l'égalité de deux angles; ce qui fait une horrible confusion dans ses élémens, comme Ramus a remarqué, quoique lui-même ne rencontre guères mieux.

Voici d'autres définitions d'Euclide, où il fait la même faute qu'en celle de l'angle. *La raison*, dit-il, *est une habitude de deux grandeurs de même genre, comparées l'une à l'autre selon la quantité : Proportion est une similitude de raisons.*

Par ces définitions, le nom de *raison* doit comprendre l'habitude qui est entre deux grandeurs, lorsqu'on considere de combien l'une surpasse l'autre; car on ne peut nier que ce ne soit une habitude de deux grandeurs comparées selon la quantité : & par conséquent quatre grandeurs auront proportion ensemble, lorsque la différence de la premiere à la seconde est égale à la différence de la troisieme à la quatrieme. Il n'y a donc rien à dire à ces définitions d'Euclide, pourvu qu'il demeure toujours dans ces idées qu'il a désignées par ces mots, & à qui il a donné les noms de *raison* & de *proportion*. Mais il n'y demeure pas, puisque, selon toute la suite de son livre, ces quatre nombre 3. 5. 8. 10. ne sont point en proportion, quoique la définition qu'il a donnée au mot de *proportion* leur convienne; puisqu'il y a entre le premier nombre & le second, comparés selon la quantité, une habitude semblable à celle qui est entre le troisieme & le quatrieme.

Il falloit donc, pour ne pas tomber dans cet inconvénient, remarquer qu'on peut comparer deux grandeurs en deux manieres ; l'une en considérant de combien l'une surpasse l'autre ; & l'autre, de quelle maniere l'une est contenue dans l'autre : &, comme ces deux habitudes sont différentes, il falloit leur donner divers noms, donnant à la premiere le nom de *différence*, & réservant à la seconde le nom de *raison*. Il falloit ensuite définir *la proportion* l'égalité de l'une ou de l'autre de ces sortes d'habitudes, c'est-à-dire, de la *différence*, ou de la *raison* ; &, comme cela fait deux especes, les distinguer aussi par deux divers noms, en appellant l'égalité des différences *proportion arithmétique*, & l'égalité des raisons *proportion géométrique*. Et parce que cette derniere est de beaucoup plus grand usage que la premiere, on pouvoit encore avertir que lorsque simplement on nomme *proportion*, ou grandeurs proportionnelles, on entend la proportion géométrique, & qu'on n'entend l'arithmétique que quand on l'exprime. Voilà ce qui auroit démêlé toute cette obscurité, & auroit levé toute équivoque.

Tout cela nous fait voir qu'il ne faut pas abuser de cette maxime, que les définitions des mots sont arbitraires ; mais qu'il faut avoir grand soin de désigner si nettement & si clairement l'idée à laquelle on veut lier le mot que l'on définit, qu'on ne puisse s'y tromper dans la suite du discours, en changeant cette idée ; c'est-à-dire, en prenant le mot en un autre sens que celui qu'on lui a donné par la définition ; en sorte qu'on ne puisse substituer la définition en la place du défini, sans tomber dans quelque absurdité.

CHAPITRE V.

Que les Géometres semblent n'avoir pas toujours bien compris la différence qu'il y a entre la définition des mots, & la définition des choses.

QUoiqu'il n'y ait point d'Auteurs qui se servent mieux de la définition des mots que les Géometres, je me crois néanmoins ici obligé de remarquer qu'ils n'ont pas toujours pris garde à la différence que l'on doit mettre entre les définitions des choses & les définitions des mots, qui est que les premieres sont contestables, & que les autres sont incontestables; car j'en vois qui disputent de ces définitions de mots avec la même chaleur que s'il s'agissoit des choses mêmes.

Ainsi l'on peut voir dans les commentaires de Clavius sur Euclide, une longue dispute & fort échauffée entre Pelletier & lui, touchant l'espace entre la tangente & la circonférence, que Pelletier prétendoit n'être pas un angle, au lieu que Clavius soutient que c'en est un. Qui ne voit que tout cela pouvoit se terminer en un mot, en se demandant l'un à l'autre ce qu'il entendoit par le mot d'angle?

Nous voyons encore que Simon Stevin, très-célebre Mathématicien du Prince d'Orange, ayant défini le nombre, *Nombre est cela par lequel s'explique la quantité de chacune chose*, il se met ensuite fort en colere contre ceux qui ne veulent pas que l'unité soit nombre, jusqu'à faire des exclamations de Rhétorique, comme s'il s'agissoit d'une dispute fort solide. Il est vrai qu'il mêle dans ce discours une question de quelque importance, qui est de savoir si l'unité est au

nombre, comme le point est à la ligne ; mais c'est ce qu'il falloit distinguer, pour ne pas brouiller deux choses très-différentes : & ainsi traitant à part ces deux questions ; l'une, si l'unité est nombre ; l'autre, si l'unité est au nombre ce qu'est le point à la ligne, il falloit dire sur la premiere, que ce n'étoit qu'une dispute de mot, & que l'unité étoit nombre ou n'étoit pas nombre, selon la définition qu'on voudroit donner au nombre : qu'en le définissant comme Euclide, *Nombre est une multitude d'unités assemblées*, il étoit visible que l'unité n'étoit pas nombre ; mais que, comme cette définition d'Euclide étoit arbitraire, & qu'il étoit permis d'en donner une autre au nom de nombre, on pouvoit lui en donner une comme est celle que Stevin apporte, selon laquelle l'unité est nombre. Par-là la premiere question est vuidée, & on ne peut rien dire, outre cela, contre ceux à qui il ne plaît pas d'appeller l'unité nombre, sans une manifeste pétition de principe, comme on peut voir en examinant les prétendues démonstrations de Stevin. La premiere est :

La partie est de même nature que le tout :
Unité est partie d'une multitude d'unités :
Donc l'unité est de même nature qu'une multitude d'unités, & par conséquent nombre.

Cet argument ne vaut rien du tout ; car, quand la partie seroit toujours de la même nature que le tout, il ne s'ensuivroit pas qu'elle dût toujours avoir le même nom que le tout ; &, au contraire, il arrive très-souvent qu'elle n'a point le même nom. Un soldat est une partie de l'armée, & n'est point une armée : une chambre est une partie d'une maison, & non point une maison : un demi cercle n'est point un cercle : la partie d'un quarré n'est point un quarré. Cet argument prouve donc au plus que l'unité étant partie de

la multitude des unités, a quelque chose de commun avec toute multitude d'unités, selon quoi on pourra dire qu'ils sont de même nature : mais cela ne prouve pas qu'on soit obligé de donner le même nom de nombre à l'unité & à la multitude d'unités, puisqu'on peut, si l'on veut, garder le nom de nombre pour la multitude d'unités, & ne donner à l'unité que son nom même d'unité, ou de partie du nombre.

La seconde raison de Stevin ne vaut pas mieux.

Si du nombre donné l'on n'ôte aucun nombre, le nombre donné demeure.

Donc si l'unité n'étoit pas nombre, en ôtant un de trois, le nombre donné demeureroit ; ce qui est absurde.

Mais cette majeure est ridicule, & suppose ce qui est en question ; car Euclide niera que le nombre donné demeure, lorsqu'on n'en ôte aucun nombre, puisqu'il suffit, pour ne pas demeurer tel qu'il étoit, qu'on en ôte, ou un nombre, ou une partie du nombre, telle qu'est l'unité : & si cet argument étoit bon, on prouveroit de la même maniere qu'en ôtant un demi cercle d'un cercle donné, le cercle donné doit demeurer, parce qu'on n'en a ôté aucun cercle.

Ainsi tous les argumens de Stevin prouvent au plus qu'on peut définir le nombre en sorte que le mot de nombre convienne à l'unité, parce que l'unité & la multitude d'unités ont assez de convenance pour être signifiés par un même nom : mais ils ne prouvent nullement qu'on ne puisse pas aussi définir le nombre en restreignant ce mot à la multitude d'unités, afin de n'être pas obligé d'excepter l'unité toutes les fois qu'on explique des propriétés qui conviennent à tous les nombres, hormis à l'unité.

Mais la seconde question, qui est de savoir si

l'unité est aux autres nombres comme le point est à la ligne, n'est point de même nature que la premiere, & n'est point une dispute de mot, mais de chose; car il est absolument faux que l'unité soit au nombre comme le point est à la ligne, puisque l'unité ajoutée au nombre le fait plus grand, au lieu que le point ajouté à la ligne ne la fait point plus grande. L'unité est partie du nombre, & le point n'est pas partie de la ligne. L'unité ôtée du nombre, le nombre donné ne demeure point; & le point ôté de la ligne, la ligne donnée demeure.

Le même Stevin est plein de semblables disputes sur les définitions de mots, comme quand il s'échauffe pour prouver que le nombre n'est point une quantité discrete; que la proportion des nombres est toujours arithmétique, & non géométrique; que toute racine de quelque nombre que ce soit est nombre : ce qui fait voir qu'il n'a point compris proprement ce que c'étoit qu'une définition de mot, & qu'il a pris les définitions des mots qui ne peuvent être contestées, pour les définitions de choses que l'on peut souvent contester avec raison.

CHAPITRE VI.

Des regles qui regardent les axiomes, c'est-à-dire, les propositions claires & évidentes par elles-mêmes.

TOut le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires & si évidentes d'elles-mêmes, qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées; & que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles pour être principes

d'une véritable démonstration : car, si elles sont tant soit peu incertaines, il est clair qu'elles ne peuvent être le fondement d'une conclusion tout-à-fait certaine.

Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoi consiste cette clarté & cette évidence d'une proposition; car, premiérement, il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire & certaine, que lorsque personne ne la contredit; & qu'elle doive passer pour douteuse, ou qu'au moins on soit obligé de la prouver, lorsqu'il se trouve quelqu'un qui la nie. Si cela étoit, il n'y auroit rien de certain, ni de clair, puisqu'il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de douter généralement de tout, & qu'il y en a même qui ont prétendu qu'il n'y avoit aucune proposition qui fût plus vraisemblable que sa contraire. Ce n'est donc point par les contestations des hommes qu'on doit juger de la certitude, ni de la clarté; car il n'y a rien qu'on ne puisse contester, sur-tout de parole : mais il faut tenir pour clair ce qui paroît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considérer les choses avec attention, & qui sont sinceres à dire ce qu'ils en pensent intérieurement. C'est pourquoi il y a une parole de très-grand sens dans Aristote, qui est que la démonstration ne regarde proprement que le discours intérieur, & non pas le discours extérieur, parce qu'il n'y a rien de si bien démontré qui ne puisse être nié par une personne opiniâtre, qui s'engage à contester de paroles les choses mêmes dont il est intérieurement persuadé : ce qui est une très-mauvaise disposition, & très-indigne d'un esprit bien fait, quoiqu'il soit vrai que cette humeur se prend souvent dans les Ecoles de Philosophie, par la coutume qu'on y a introduite de disputer de toutes choses, & de met-

tre son honneur à ne se rendre jamais; celui-là étant jugé avoir le plus d'esprit qui est le plus prompt à trouver des défaites pour s'échapper; au lieu que le caractere d'un honnête-homme est de rendre les armes à la vérité, aussi-tôt qu'on l'apperçoit, & de l'aimer dans la bouche même de son adversaire.

Secondement, les mêmes Philosophes qui tiennent que toutes nos idées viennent de nos sens, soutiennent aussi que toute la certitude & toute l'évidence des propositions vient, ou immédiatement, ou médiatement des sens. *Car*, disent-ils, *cet axiome même qui passe pour le plus clair & le plus évident que l'on puisse désirer : le tout est plus grand que sa partie, n'a trouvé de créance dans notre esprit que parce que, dès notre enfance, nous avons observé en particulier, & que tout l'homme est plus grand que sa tête, & toute une maison qu'une chambre, & toute une forêt qu'un arbre, & tout le ciel qu'une étoile.*

Cette imagination est aussi fausse que celle que nous avons réfutée dans la premiere Partie, *que toutes nos idées viennent de nos sens.* Car si nous n'étions assurés de cette vérité, *le tout est plus grand que sa partie*, que par les diverses observations que nous en avons faites, depuis notre enfance, nous n'en serions que probablement assurés, puisque l'induction n'est point un moyen certain de connoître une chose que quand nous sommes assurés que l'induction est entiere; n'y ayant rien de plus ordinaire que de découvrir la fausseté de ce que nous avions cru vrai sur des inductions qui nous paroissoient si générales, qu'on ne s'imaginoit point pouvoir y trouver d'exception.

Ainsi il n'y a pas long-tems qu'on croyoit indubitable que l'eau contenue dans un vaisseau cour-

bé, dont un côté étoit beaucoup plus large que l'autre, ſe tenoit toujours au niveau, n'étant pas plus haute dans le petit côté que dans le grand, parce qu'on s'en étoit aſſuré par une infinité d'obſervations : & néanmoins on a trouvé depuis peu que cela eſt faux, quand l'un des côtés eſt extrêmement étroit ; parce qu'alors l'eau s'y tient plus haute que dans l'autre côté. Tout cela fait voir que les ſeules inductions ne ſauroient nous donner une certitude entiere d'aucune vérité, à moins que nous ne fuſſions aſſurés qu'elles fuſſent générales, ce qui eſt impoſſible ; & par conſéquent nous ne ſerions que probablement aſſurés de la vérité de cet axiome, *le tout eſt plus grand que ſa partie*, ſi nous n'en étions aſſurés que pour avoir vu qu'un homme eſt plus grand que ſa tête, une forêt qu'un arbre, une maiſon qu'une chambre, le ciel qu'une étoile, puiſque nous aurions toujours ſujet de douter s'il n'y auroit point quelqu'autre tout auquel nous n'aurions pas pris garde, qui ne ſeroit pas plus grand que ſa partie.

Ce n'eſt donc point de ces obſervations que nous avons faites depuis notre enfance, que la certitude de l'axiome dépend ; puiſqu'au contraire, il n'y a rien de plus capable de nous entretenir dans l'erreur, que de nous arrêter à ces préjugés de notre enfance ; mais elle dépend uniquement de ce que les idées claires & diſtinctes que nous avons d'un tout & d'une partie enferment clairement, & que le tout eſt plus grand que la partie, & que la partie eſt plus petite que le tout : & tout ce qu'ont pu faire les diverſes obſervations que nous avons faites d'un homme plus grand que ſa tête, d'une maiſon plus grande qu'une chambre, a été de nous ſervir d'occaſion pour faire attention aux idées de *tout* & de *partie* ; mais il eſt abſolument faux qu'elles ſoient cauſe de la

certitude absolue & inébranlable que nous avons de la vérité de cet axiome, comme je crois l'avoir démontré.

Ce que nous avons dit de cet axiome peut se dire de tous les autres, & ainsi je crois que la certitude & l'évidence de la connoissance humaine dans les choses naturelles dépend de ce principe :

Tout ce qui est contenu dans l'idée claire & distincte d'une chose, peut s'affirmer avec vérité de cette chose.

Ainsi, parce qu'*être animal* est enfermé dans l'idée de *l'homme*, je puis affirmer de l'homme, qu'il est animal ; parce qu'avoir tous ses diametres égaux est enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle, que tous ses diametres sont égaux ; parce qu'avoir tous ses angles égaux à deux droits, est enfermé dans l'idée d'un triangle, je puis l'affirmer de tout triangle.

Et on ne peut contester ce principe sans détruire toute l'évidence de la connoissance humaine, & établir un Pyrrhonisme ridicule : car nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en avons ; puisque nous n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant qu'elles sont dans notre esprit, & qu'elles n'y sont que par leurs idées. Or, si les jugemens que nous formons en considérant ces idées, ne regardoient pas les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées ; c'est-à-dire, si de ce que je vois clairement qu'avoir trois angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je n'avois pas droit de conclure que dans la vérité tout triangle a trois angles égaux à deux droits, mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connoissance des choses, mais seulement de nos pensées : par conséquent nous ne saurions rien des choses que nous nous persua-

dons savoir le plus certainement ; mais nous saurions seulement que nous les pensons être de telle sorte ; ce qui détruiroit manifestement toutes les sciences.

Et il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes qui demeurent sérieusement d'accord de cette conséquence, que nous ne savons d'aucune chose si elle est vraie ou fausse en elle-même ; car il y en a de si simples & de si évidentes, comme, *Je pense : donc je suis : le tout est plus grand que sa partie* ; qu'il est impossible de douter sérieusement si elles sont telles en elles-mêmes que nous les concevons. La raison est, qu'on ne sauroit en douter, sans y penser, & on ne sauroit y penser, sans les croire vraies, & par conséquent on ne sauroit en douter.

Néanmoins ce principe seul ne suffit pas pour juger de ce qui doit être reçu pour axiome ; car il y a des attributs qui sont véritablement enfermés dans l'idée des choses, qui s'en peuvent néanmoins & s'en doivent démontrer, comme l'égalité de tous les angles d'un triangle à deux droits, ou de tous ceux d'un hexagone à huit droits ; mais il faut prendre garde si on n'a besoin que de considérer l'idée d'une chose avec une attention médiocre, pour voir clairement qu'un tel attribut y est enfermé ; ou si de plus il est nécessaire d'y joindre quelqu'autre idée pour s'appercevoir de cette liaison. Quand il n'est besoin que de considérer l'idée, la proposition peut être prise pour axiome, sur-tout si cette considération ne demande qu'une attention médiocre dont tous les esprits ordinaires soient capables : mais si on a besoin de quelqu'autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut démontrer. Ainsi l'on peut donner ces deux regles pour les axiomes.

I. REGLE.

Lorsque pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'être plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considérer les deux idées du sujet & de l'attribut avec une médiocre attention, en sorte qu'on ne puisse le faire sans s'appercevoir que l'idée de l'attribut est véritablement enfermée dans l'idée du sujet : on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parce qu'il a de lui-même toute l'évidence que pourroit lui donner la démonstration, qui ne pourroit faire autre chose, sinon de montrer que cet attribut convient au sujet en se servant d'une troisieme idée pour montrer cette liaison ; ce qu'on voit déja sans l'aide d'aucune troisieme idée.

Mais il ne faut pas confondre une simple explication, quand même elle auroit quelque forme d'argument, avec une vraie démonstration ; car il y a des axiomes qui ont besoin d'être expliqués pour mieux les faire entendre, quoiqu'ils n'aient pas besoin d'être démontrés ; l'explication n'étant autre chose, que de dire en autres termes & plus au long ce qui est contenu dans l'axiome ; au lieu que la démonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement.

2. REGLE.

Quand la seule considération des idées du sujet & de l'attribut ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme ne doit point être prise pour axiome ; mais elle doit être démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes paralleles pour montrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Ces deux regles sont plus importantes que l'on ne pense ; car c'est un des défauts les plus ordinaires aux hommes, de ne pas assez se consulter eux-mêmes dans ce qu'ils assurent ou qu'ils nient ; de s'en rapporter à ce qu'ils en ont ouï dire ; ou qu'ils ont autrefois pensé, sans prendre garde à ce qu'ils en penseroient eux-mêmes, s'ils considéroient avec plus d'attention ce qui se passe dans leur esprit ; de s'arrêter plus au son des paroles qu'à leurs véritables idées ; d'assurer comme clair & évident ce qu'il leur est impossible de concevoir, & de nier comme faux ce qu'il leur seroit impossible de ne pas croire vrai, s'ils vouloient prendre la peine d'y penser sérieusement.

Par exemple, ceux qui disent que dans un morceau de bois, outre ses parties & leur situation, leur figure, leur mouvement ou leur repos, & les pores qui se trouvent entre ces parties, il y a encore une forme substantielle distinguée de tout cela, croient ne rien dire que de certain : & cependant ils disent une chose que, ni eux, ni personne n'a jamais comprise & ne comprendra jamais.

Que si, au contraire, on veut leur expliquer les effets de la nature par les parties insensibles dont les corps sont composés, & par leur différente situation, grandeur, figure, mouvement ou repos, & par les pores qui se trouvent entre ces parties, & qui donnent ou ferment le passage à d'autres matieres, ils croient qu'on ne leur dit que des chimeres, quoiqu'on ne leur dise rien qu'ils ne conçoivent très-facilement : & même par un renversement d'esprit assez étrange, la facilité qu'ils ont à concevoir ces choses les porte à croire que ce ne sont pas les vraies causes des effets de la nature, mais qu'elles sont plus mystérieuses & plus cachées ; de sorte qu'ils sont plus disposés à croire ceux qui les leur expliquent par des prin-

cipes qu'ils ne conçoivent point, que ceux qui ne se servent que de principes qu'ils entendent.

Et ce qui est encore assez plaisant est que, quand on leur parle de parties insensibles, ils croient être bien fondés à les rejetter, parce qu'on ne peut les leur faire voir, ni toucher; & cependant ils se contentent de formes substantielles, de pesanteur, de vertu attractive, &c. que non-seulement ils ne peuvent voir, ni toucher, mais qu'ils ne peuvent même concevoir.

CHAPITRE VII.

Quelques axiomes importans, & qui peuvent servir de principes à de grandes vérités.

TOut le monde demeure d'accord qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes & principes, qui, étant clairs & indubitables, puissent nous servir de fondement pour connoître les choses les plus cachées : mais ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les savoir; car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoissance, *il est impossible que la même chose soit & ne soit pas*, est très-clair & très-certain; mais je ne vois point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connoissance. Je crois donc que ceux-ci pourront être plus utiles. Je commencerai par celui que nous venons d'expliquer.

1. Axiome.

Tout ce qui est renfermé dans l'idée claire & distincte d'une chose, peut en être affirmé avec vérité.

2. Axiome.

L'existence, au moins possible, est enfermée

dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & distinctement.

Car, dès-là qu'une chose est conçue clairement, nous ne pouvons pas ne point la regarder comme pouvant être; puisqu'il n'y a que la contradiction qui se trouve entre nos idées qui nous fait croire qu'une chose ne peut être. Or, il ne peut y avoir de contradiction dans une idée, lorsqu'elle est claire & distincte.

3. Axiome.

Le néant ne peut être cause d'aucune chose. Il naît d'autres axiomes de celui-ci, qui peuvent en être appellés des Corollaires, tels que sont les suivans.

4. Axiome, ou 1. Corollaire du 3.

Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le néant, ou une chose non existante, pour la cause de son existence.

5. Axiome, ou 2. Corollaire du 3.

Toute la réalité ou perfection qui est dans … chose, se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause premiere & totale.

6. Axiome, ou 3. Corollaire du 3.

Nul corps ne peut se mouvoir soi-même, c'est-à-dire, se donner du mouvement n'en ayant point.

Ce principe est si évident naturellement, que c'est ce qui a introduit les formes substantielles, & les qualités réelles de pesanteur & de légéreté: car les Philosophes, voyant, d'une part, qu'il étoit impossible que ce qui devoit être mu se mût soi-même, & s'étant faussement persuadés, de l'autre, qu'il n'y avoit rien hors la pierre qui poussât en-bas une pierre qui tomboit, ils se sont crus obligés de distinguer deux choses dans une pierre, la matiere qui recevoit le mouvement, & la forme substantielle aidée de l'accident de la

pesanteur qui le donnoit ; ne prenant pas garde ; ou qu'ils tomboient par-là dans l'inconvénient qu'ils vouloient éviter, si cette forme étoit elle-même matérielle, c'est-à-dire, une vraie matiere ; ou que, si elle n'étoit pas matiere, ce devoit être une substance qui en fût réellement distincte : ce qu'il leur étoit impossible de concevoir clairement, à moins que de la concevoir comme un esprit, c'est-à-dire, une substance qui pense ; comme est véritablement la forme de l'homme, & non pas celle de tous les autres corps.

7. Axiome, ou 4. Corollaire du 3.

Nul corps ne peut en mouvoir un autre, s'il n'est mu lui-même : car si un corps étant en repos ne peut se donner le mouvement à soi-même, il peut encore moins le donner à un autre corps.

8. Axiome.

On ne doit pas nier ce qui est clair & évident, pour ne pouvoir comprendre ce qui est obscur.

9. Axiome.

Il est de la nature d'un esprit fini de ne pouvoir comprendre l'infini.

10. Axiome.

Le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne, & infiniment véritable, doit avoir plus de force pour persuader notre esprit, que les raisons les plus convaincantes.

Car nous devons être plus assurés que celui qui est infiniment intelligent ne se trompe pas, & que celui qui est infiniment bon, ne nous trompe pas, que nous ne sommes assurés que nous ne nous trompons pas dans les choses les plus claires.

Ces trois derniers axiomes sont le fondement de la foi, de laquelle nous pourrons dire quelque chose plus bas.

11. Axiome.

V. Axiome.

Les faits dont les sens peuvent juger facilement, étant attestés par un très-grand nombre de personnes de divers tems, de diverses nations, de divers intérêts, qui en parlent comme les sachant par eux-mêmes, & qu'on ne peut soupçonner d'avoir conspiré ensemble pour appuyer un mensonge, doivent passer pour aussi constans & indubitables que si on les avoit vus de ses propres yeux.

C'est le fondement de la plupart de nos connoissances; y ayant infiniment plus de choses que nous savons par cette voie, que ne sont celles que nous savons par nous-mêmes.

CHAPITRE VIII.

Des regles qui regardent les démonstrations.

UNe vraie démonstration demande deux choses : l'une, que dans la matiere il n'y ait rien que de certain & indubitable; l'autre; qu'il n'y ait rien de vicieux dans la forme d'argumenter. Or, on aura certainement l'un & l'autre, si l'on observe les deux regles que nous avons posées.

Car il n'y aura rien que de véritable & de certain dans la matiere, si toutes les propositions qu'on avancera pour servir de preuves, sont :

Ou les définitions des mots qu'on aura expliqués, qui, étant arbitraires, ne peuvent être contestées;

Ou les axiomes qui auront été accordés, & que l'on n'a point dû supposer s'ils n'étoient clairs & évidens d'eux-mêmes par la 3. regle;

Ou des propositions déja démontrées, & qui par conséquent sont devenues claires & évidentes par la démonstration qu'on en a faite;

Ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire, ce qui doit être aussi indubitable que le reste; puisque cette construction doit avoir été auparavant démontrée possible, s'il y avoit quelque doute qu'elle ne le fût pas.

Il est donc clair qu'en observant la premiere regle, on n'avancera jamais pour preuve aucune proposition qui ne soit certaine & évidente.

Il est aussi aisé de montrer qu'on ne péchera point contre la forme de l'argumentation, en observant la seconde regle, qui est de n'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent & les expliquent.

Car s'il arrive jamais qu'on peche contre les regles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque terme, & le prenant en un sens dans l'une des propositions & en un autre sens dans l'autre : ce qui arrive principalement dans le moyen du syllogisme, qui, étant pris en deux divers sens dans les deux premieres propositions, est le défaut le plus ordinaire des argumens vicieux. Or, il est clair qu'on évitera ce défaut, si on observe cette seconde regle.

Ce n'est pas qu'il n'y ait encore d'autres vices de l'argumentation, outre celui qui vient de l'équivoque des termes; mais c'est qu'il est presque impossible qu'un homme d'un esprit médiocre, & qui a quelque lumiere, y tombe jamais, sur-tout en des matieres spéculatives : & ainsi il seroit inutile d'avertir d'y prendre garde, & d'en donner des regles; & cela seroit même nuisible, parce que l'application qu'on auroit à ces regles superflues pourroit divertir de l'attention qu'on doit avoir aux nécessaires. Aussi nous ne voyons point que les Géometres se mettent

jamais en peine de la forme de leurs argumens, ni qu'ils pensent à les conformer aux regles de la Logique, sans qu'ils y manquent néanmoins, parce que cela se fait naturellement, & n'a point besoin d'étude.

Il y a encore une observation à faire sur les propositions qui ont besoin d'être démontrées. C'est qu'on ne doit pas mettre de ce nombre celles qui peuvent l'être par l'application de la regle de l'évidence à chaque proposition évidente ; car si cela étoit, il n'y auroit presque point d'axiome qui n'eût besoin d'être démontré, puisqu'ils peuvent l'être presque tous par celui que nous avons dit pouvoir être pris pour le fondement de toute évidence : *Tout ce que l'on voit clairement être contenu dans une idée claire & distincte, peut en être affirmé avec vérité.* On peut dire, par exemple :

Tout ce qu'on voit clairement être contenu dans une idée claire & distincte, peut en être affirmé avec vérité :

Or, on voit clairement que l'idée claire & distincte qu'on a du tout, enferme d'être plus grand que sa partie :

Donc on peut affirmer, avec vérité, que le tout est plus grand que sa partie.

Mais, quoique cette preuve soit très-bonne, elle n'est pas néanmoins nécessaire, parce que notre esprit supplée cette majeure, sans avoir besoin d'y faire une attention particuliere ; & ainsi voit clairement & évidemment que le tout est plus grand que sa partie, sans qu'il ait besoin de faire réflexion d'où lui vient cette évidence ; car ce sont deux choses différentes, de connoître évidemment une chose, & de savoir d'où nous vient cette évidence.

CHAPITRE IX.

De quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la méthode des Géometres.

NOus avons vu ce que la méthode des Géometres a de bon, que nous avons réduit à cinq regles qu'on ne peut trop avoir dans l'esprit; & il faut avouer qu'il n'y a rien de plus admirable, que d'avoir découvert tant de choses si cachées, & les avoir démontrées par des raisons si fermes & si invincibles, en se servant de si peu de regles : de sorte qu'entre tous les Philosophes ils ont seuls cet avantage d'avoir banni de leur Ecole & de leurs livres la contestation & la dispute.

Néanmoins, si on veut juger des choses sans préoccupation, comme on ne peut leur ôter la gloire d'avoir suivi une voie beaucoup plus assurée que tous les autres pour trouver la vérité; on ne peut nier aussi qu'ils ne soient tombés en quelques défauts qui ne les détournent pas de leur fin, mais qui font seulement qu'ils n'y arrivent pas par la voie la plus droite & la plus commode : c'est ce que je tâcherai de montrer, en tirant d'Euclide même les exemples de ces défauts.

I. Défaut.

Avoir plus de soin de la certitude que de l'évidence, & de convaincre l'esprit que de l'éclairer.

Les Géometres sont louables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant; mais il semble qu'ils n'ont pas assez pris garde qu'il ne suffit pas, pour avoir une parfaite science de quelque vérité, d'être convaincu que cela est vrai, si de plus on ne pénetre, par des raisons prises de la nature de la chose même, pourquoi cela est vrai; car, jusqu'à ce

que nous ſoyons aſſurés à ce point-là, nôtre eſprit n'eſt point pleinement ſatisfait, & cherche encore une plus grande connoiſſance que celle qu'il a : ce qui eſt une marque qu'il n'a point encore la vraie ſcience. On peut dire que ce défaut eſt la ſource de preſque tous les autres que nous remarquerons, & ainſi il n'eſt pas néceſſaire de l'expliquer davantage, parce que nous le ferons aſſez dans la ſuite.

II. Défaut.

Prouver des choſes qui n'ont pas beſoin de preuves.

Les Géometres avouent qu'il ne faut pas s'arrêter à vouloir prouver ce qui eſt clair de ſoi-même. Ils le font néanmoins ſouvent, parce que, s'étant plus attachés à convaincre l'eſprit qu'à l'éclairer, comme nous venons de dire, ils croient qu'ils le convaincront mieux en trouvant quelque preuve des choſes mêmes les plus évidentes, qu'en les propoſant ſimplement, & laiſſant à l'eſprit d'en reconnoître l'évidence.

C'eſt ce qui a porté Euclide à prouver que les deux côtés d'un triangle pris enſemble ſont plus grands qu'un ſeul, quoique cela ſoit évident par la ſeule notion de la ligne droite, qui eſt la plus courte longueur qui puiſſe ſe donner entre deux points, & la meſure naturelle de la diſtance d'un point à un point : ce qu'elle ne ſeroit pas, ſi elle n'étoit auſſi la plus courte de toutes les lignes qui puiſſent être tirées d'un point à un point.

C'eſt ce qui l'a encore porté à ne pas faire une demande, mais un problême qui doit être démontré, de *tirer une ligne égale à une ligne donnée*, quoique cela ſoit auſſi facile & plus facile, que de faire un cercle ayant un rayon donné.

Ce défaut eſt venu, ſans doute, de n'avoir pas conſidéré que toute la certitude & l'évidence de nos connoiſſances dans les ſciences naturelles,

vient de ce principe : *Qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire & distincte.* D'où il s'ensuit que si nous n'avons besoin pour connoître qu'un attribut est enfermé dans une idée, que de la simple considération de l'idée, sans y en mêler d'autres, cela doit passer pour évident & pour clair, comme nous avons déja dit plus haut.

Je sais bien qu'il y a de certains attributs qui se voient plus facilement dans les idées que les autres ; mais je crois qu'il suffit qu'ils puissent s'y voir clairement avec une médiocre attention, & que nul homme qui aura l'esprit bien fait n'en puisse douter sérieusement, pour regarder les propositions qui se tirent ainsi de la simple considération des idées, comme des principes qui n'ont point besoin de preuves, mais au plus d'explication & d'un peu de discours. Ainsi je soutiens qu'on ne peut faire un peu d'attention sur l'idée d'une *ligne droite*, qu'on ne conçoive non-seulement que sa position ne dépend que de deux points : (ce qu'Euclide a pris pour une de ses demandes) mais qu'on ne comprenne aussi sans peine & très-clairement, que, si une ligne droite en coupe une autre, & qu'il y ait deux points dans la coupante, dont chacun soit également distant de deux points de la coupée, il n'y aura aucun autre point de la coupante qui ne soit également distant de ces deux points de la coupée : d'où il sera aisé de juger quand une ligne sera perpendiculaire à une autre, sans se servir d'angle, ni de triangle, dont on ne doit traiter qu'après avoir établi beaucoup de choses, qu'on ne sauroit démontrer que par les perpendiculaires.

Il est aussi à remarquer, que d'excellens Géometres emploient pour principes des propositions moins claires que celles-là ; comme lorsqu'Archi-

mede a établi ſes plus belles démonſtrations ſur cet axiome : *Que ſi deux lignes ſur le même plan ont les extrêmités communes, & ſont courbées vers la même part, celle qui eſt contenue ſera moindre que celle qui la contient.*

J'avoue que ce défaut de prouver ce qui n'a pas beſoin de preuve, ne paroît pas grand, & qu'il ne l'eſt pas auſſi en ſoi ; mais il l'eſt beaucoup dans les ſuites, parce que c'eſt delà que naît ordinairement le renverſement de l'ordre naturel dont nous parlerons plus bas ; cette envie de prouver ce qui devoit être ſuppoſé comme clair & évident de ſoi-même, ayant ſouvent obligé les Géometres de traiter des choſes pour ſervir de preuve à ce qu'ils n'auroient point dû prouver, qui ne devroient être traitées qu'après, ſelon l'ordre de la nature.

III. Défaut.

Démonſtration par l'impoſſible.

Ces ſortes de démonſtrations qui montrent qu'une choſe eſt telle, non par ſes principes, mais par quelque abſurdité qui s'enſuivroit ſi elle étoit autrement, ſont très-ordinaires dans Euclide. Cependant il eſt viſible qu'elles peuvent convaincre l'eſprit, mais qu'elles ne l'éclairent point ; ce qui doit être le principal fruit de la ſcience : car notre eſprit n'eſt point ſatisfait, s'il ne ſait non-ſeulement que la choſe eſt, mais pourquoi elle eſt ; ce qui ne s'apprend point par une démonſtration qui réduit à l'impoſſible.

Ce n'eſt pas que ces démonſtrations ſoient tout-à-fait à rejetter ; car on peut quelquefois s'en ſervir pour prouver des négatives qui ne ſont proprement que des corollaires d'autres propoſitions, ou claires d'elles-mêmes, ou démontrées auparavant par une autre voie : & alors cette ſorte de démonſtration, en réduiſant à l'impoſſible,

tient plutôt lieu d'explication que d'une démonstration nouvelle.

Enfin, on peut dire que ces démonstrations ne sont recevables que quand on n'en peut donner d'autres, & que c'est une faute de s'en servir pour prouver ce qui peut se prouver positivement. Or, il y a beaucoup de propositions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voie, qui peuvent se prouver autrement sans beaucoup de difficulté.

IV. DÉFAUT.

Démonstrations tirées par des voies trop éloignées.

Ce défaut est très-commun parmi les Géometres. Ils ne se mettent pas en peine d'où les preuves qu'ils apportent soient prises, pourvu qu'elles soient convaincantes : & cependant ce n'est que prouver les choses très-imparfaitement, que de les prouver par des voies étrangeres, d'où elles ne dépendent point selon leur nature.

C'est ce qu'on comprendra mieux par quelques exemples. Euclide, liv. 1. propos. 5. prouve qu'un triangle isocele a les deux angles sur la base égaux en prolongeant également les côtés du triangle, & faisant de nouveaux triangles qu'il compare les uns avec les autres.

Mais n'est-il pas incroyable qu'une chose aussi facile à prouver que l'égalité de ces angles, ait besoin de tant d'artifice pour être prouvée, comme s'il y avoit rien de plus ridicule, que de s'imaginer que cette égalité dépendît de ces triangles étrangers ; au lieu qu'en suivant le vrai ordre, il y a plusieurs voies très-faciles, très-courtes & très-naturelles pour prouver cette même égalité ?

La 47. du 1. livre, où il est prouvé que le quarré de la base qui soutient un angle droit est égal aux deux quarrés des côtés, est une des plus estimées propositions d'Euclide ; & néanmoins il est assez

clair que la maniere dont elle y est prouvée, n'est point naturelle, puisque l'égalité de ces quarrés ne dépend point de l'égalité des triangles qu'on prend pour moyen de cette démonstration, mais de la proportion des lignes qu'il est aisé de démontrer, sans se servir d'aucune autre ligne que de la perpendiculaire du sommet de l'angle droit sur la base.

Tout Euclide est plein de ces démonstrations par des voies étrangeres.

V. DÉFAUT.

N'avoir aucun soin du vrai ordre de la nature.

C'est ici le plus grand défaut des Géometres. Ils se sont imaginés qu'il n'y avoit presque aucun ordre à garder, sinon que les premieres propositions pussent servir à démontrer les suivantes; & ainsi, sans se mettre en peine des regles de la véritable méthode, qui est de commencer toujours par les choses les plus simples & les plus générales, pour passer ensuite aux plus composées & aux plus particulieres, ils brouillent toutes choses, & traitent pêle-mêle les lignes & les surfaces, les triangles & les quarrés; prouvent par des figures les propriétés des lignes simples, & font une infinité d'autres renversemens qui défigurent cette belle science.

Les élémens d'Euclide sont tout pleins de ce défaut. Après avoir traité de l'étendue dans les quatre premiers livres, il traite généralement des proportions de toutes sortes de grandeurs dans le cinquieme. Il reprend l'étendue dans le sixieme, & traite des nombres dans les septieme, huitieme & neuvieme, pour recommencer au dixieme à parler de l'étendue. Voilà pour le désordre général: mais il est encore rempli d'une infinité d'autres particuliers. Il commence le premier

livre par la construction d'un triangle équilatere ; & 22. propositions après, il donne le moyen général de faire tout triangle de trois lignes droites données, pourvu que les deux soient plus grandes qu'une seule ; ce qui emporte la construction particuliere d'un triangle équilatere sur une ligne donnée.

Il ne prouve rien des lignes perpendiculaires & des paralleles que par des triangles. Il mêle la dimension des surfaces à celles des lignes.

Il prouve, livre 1. proposition 16. que le côté d'un triangle étant prolongé, l'angle extérieur est plus grand que l'un ou l'autre des opposés intérieurement ; & 16. propositions plus bas, il prouve que cet angle extérieur est égal aux deux opposés.

Il faudroit transcrire tout Euclide, pour donner tous les exemples qu'on pourroit apporter de ce désordre.

VI. Défaut.

Ne point se servir de divisions & de partitions.

C'est encore un autre défaut dans la méthode des Géometres, de ne point se servir de divisions & de partitions. Ce n'est pas qu'ils ne marquent toutes les especes des genres qu'ils traitent ; mais c'est simplement en définissant les termes, & mettant toutes les définitions de suite, sans marquer qu'un genre a tant d'especes, & qu'il ne peut pas en avoir davantage, parce que l'idée générale du genre ne peut recevoir que tant de différences : ce qui donne beaucoup de lumiere pour pénétrer la nature du genre & des especes.

Par exemple, on trouvera dans le 1. livre d'Euclide les définitions de toutes les especes de triangles : mais qui doute que ce ne fût une chose plus claire de dire ainsi ?

Le triangle peut se diviser selon les côtés, ou selon les angles.

Car les côtés sont

ou { tous égaux, & il s'appelle — *Equilatere.*
deux seulement égaux, & il s'appelle — *Isocele.*
tous trois inégaux, & il s'appelle — *Scalene.*

Les angles sont

ou { tous deux aigus, & il s'appelle — *Oxygone.*
deux seulement aigus, & alors le 3. est
ou { droit, & il s'appelle — *Rectangle.*
obtus, & il s'appelle — *Amblygone.*

Il est même beaucoup mieux de ne donner cette division du triangle, qu'après avoir expliqué & démontré toutes les propriétés du triangle en général; d'où l'on aura appris qu'il faut nécessairement que deux angles, au moins, du triangle soient aigus, parce que les trois ensemble ne sauroient valoir plus de deux droits.

Ce défaut retombe dans celui de l'ordre, qui ne voudroit point qu'on traitât, ni même qu'on définît les especes qu'après avoir bien connu le genre, sur-tout quand il y a beaucoup de choses à dire du genre, qui peut être expliqué sans parler des especes.

CHAPITRE X.

Réponse à ce que disent les Géometres sur ce sujet.

Il y a des Géometres qui croient avoir justifié ces défauts, en disant qu'ils ne se mettent pas en peine de cela; qu'il leur suffit de ne rien dire qu'ils ne prouvent d'une maniere convaincante; & qu'ils sont par-là assurés d'avoir trouvé la vérité, qui est leur unique but.

On avoue aussi que ces défauts ne sont pas si considérables, qu'on ne soit obligé de reconnoître que, de toutes les sciences humaines, il n'y en a point qui aient été mieux traitées que celles

qui ſont compriſes ſous le nom général de Mathématiques ; mais on prétend ſeulement qu'on pourroit encore y ajouter quelque choſe qui les rendroit plus parfaites ; & que quoique la principale choſe qu'ils aient dû y conſidérer, ſoit de ne rien avancer que de véritable, il auroit été néanmoins à ſouhaiter qu'ils euſſent eu plus d'attention à la maniere la plus naturelle de faire entrer la vérité dans l'eſprit.

Car ils ont beau dire qu'ils ne ſe ſoucient pas du vrai ordre, ni de prouver par des voies naturelles ou éloignées, pourvu qu'ils faſſent ce qu'ils prétendent, qui eſt de convaincre ; ils ne peuvent pas changer par-là la nature de notre eſprit, ni faire que nous n'ayons une connoiſſance beaucoup plus nette, plus entiere & plus parfaite des choſes que nous ſavons par leurs vraies cauſes & leurs vrais principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voies obliques & étrangeres.

Et il eſt de même indubitable qu'on apprend avec une facilité incomparablement plus grande, & qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enſeigne dans le vrai ordre ; parce que les idées qui ont une ſuite naturelle, s'arrangent bien mieux dans notre mémoire, & ſe réveillent bien plus aiſément les unes les autres.

On peut dire même que ce qu'on a ſu une fois pour en avoir pénétré la vraie raiſon, ne ſe retient pas par mémoire, mais par jugement ; & que cela devient tellement propre, qu'on ne peut l'oublier : au lieu que ce qu'on ne ſait que par des démonſtrations qui ne ſont point fondées ſur des raiſons naturelles, s'échappe aiſément, & ſe retrouve difficilement quand il nous eſt une fois ſorti de la mémoire, parce que notre eſprit ne nous fournit point de voie pour le retrouver.

Il faut donc demeurer d'accord qu'il est en soi beaucoup mieux de garder cet ordre, que de ne point le garder; mais tout ce que pourroient dire des personnes équitables, est qu'il faut négliger un petit inconvénient, lorsqu'on ne peut l'éviter sans tomber dans un plus grand; qu'ainsi c'est un inconvénient de ne pas toujours garder le vrai ordre; mais qu'il vaut mieux néanmoins ne pas le garder, que de manquer à prouver invinciblement ce que l'on avance, & s'exposer à tomber dans quelque erreur & quelque paralogisme, en recherchant de certaines preuves qui peuvent être plus naturelles, mais qui ne sont pas si convaincantes, ni si exemptes de tout soupçon de tromperie.

Cette réponse est très-raisonnable; & j'avoue qu'il faut préférer à toutes choses l'assurance de ne point se tromper, & qu'il faut négliger le vrai ordre, si on ne peut le suivre sans perdre beaucoup de la force des démonstrations, & s'exposer à l'erreur : mais je ne demeure pas d'accord qu'il soit impossible d'observer l'un & l'autre, & je m'imagine qu'on pourroit faire des élémens de Géométrie, où toutes choses seroient traitées dans leur ordre naturel, toutes les propositions prouvées par des voies très-simples & très-naturelles, & qui tout néanmoins seroit très-clairement démontré. C'est ce qu'on a depuis exécuté dans les NOUVEAUX ÉLÉMENS DE GÉOMÉTRIE, & particuliérement dans la nouvelle édition qui vient de paroître.

CHAPITRE XI.

La méthode des sciences réduite à huit regles principales.

ON peut conclure de tout ce que nous venons de dire, que, pour avoir une méthode qui soit encore plus parfaite que celle qui est en usage parmi les Géometres, on doit ajouter deux ou trois regles aux cinq que nous avons proposées dans le Chapitre II : de sorte que toutes ces regles peuvent se réduire à huit.

Dont les deux premieres regardent les idées, & peuvent se rapporter à la premiere Partie de cette Logique.

La 3. & la 4. regardent les axiomes, & peuvent se rapporter à la seconde Partie.

La 5. & la 6. regardent les raisonnemens, & peuvent se rapporter à la troisieme Partie.

Et les deux dernieres regardent l'ordre, & peuvent se rapporter à la quatrieme Partie.

Deux regles touchant les définitions.

1. Ne laisser aucun des termes un peu obscurs, ou équivoques sans le définir.

2. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déja expliqués.

Deux regles pour les axiomes.

3. Ne demander en axiome que des choses parfaitement évidentes.

4. Recevoir pour évident ce qui n'a besoin que d'un peu d'attention pour être reconnu véritable.

Deux regles pour les démonstrations.

5. Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, & les axiomes qui au-

ront été accordés, ou les propositions qui auront déja été démontrées.

6. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent & qui les expliquent.

Deux regles pour la méthode.

7. Traiter les choses, autant qu'il se peut, dans leur ordre naturel, en commençant par les plus générales & les plus simples, & expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux especes particulieres.

8. Diviser, autant qu'il se peut, chaque genre en toutes ses especes, chaque tout en toutes ses parties, & chaque difficulté en tous ses cas.

J'ai ajouté à ces deux regles, *autant qu'il se peut*, parce qu'il est vrai qu'il arrive beaucoup de rencontres où on ne peut pas les observer à la rigueur, soit à cause des bornes de l'esprit humain, soit à cause de celles qu'on a été obligé de donner à chaque science.

Ce qui fait qu'on y traite souvent d'une espece, sans qu'on puisse y traiter tout ce qui appartient au genre; comme on traite du cercle dans la Géométrie commune, sans rien dire en particulier de la ligne courbe qui en est le genre, qu'on se contente seulement de définir.

On ne peut pas aussi expliquer d'un genre tout ce qui pourroit s'en dire, parce que cela seroit souvent trop long; mais il suffit d'en dire tout ce qu'on veut en dire avant que de passer aux especes.

Mais je crois qu'une science ne peut être traitée parfaitement, qu'on n'ait grand égard à ces deux dernieres regles, aussi-bien qu'aux autres, & qu'on ne se résolve à ne s'en dispenser que par nécessité, ou pour une grande utilité.

CHAPITRE XII.

De ce que nous connoissons par la foi, soit humaine, soit divine.

TOut ce que nous avons dit jusqu'ici regarde les sciences humaines purement humaines, & les connoissances qui sont fondées sur l'évidence de la raison : mais, avant que de finir, il est bon de parler d'une autre sorte de connoissance, qui souvent n'est pas moins certaine, ni moins évidente en sa maniere, qui est celle que nous tirons de l'autorité.

Car il y a deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est vraie. La premiere est la connoissance que nous en avons par nous-mêmes, pour en avoir reconnu & recherché la vérité, soit par nos sens, soit par notre raison ; ce qui peut s'appeller généralement *raison*, parce que les sens mêmes dépendent du jugement de la raison : ou *science*, prenant ici ce nom plus généralement qu'on ne le prend dans les Ecoles, pour toute connoissance d'un objet tirée de l'objet même.

L'autre voie est l'autorité des personnes dignes de croyance, qui nous assurent qu'une telle chose est, quoique par nous-mêmes nous n'en sachions rien ; ce qui s'appelle foi, ou croyance, selon cette parole de saint Augustin : *Quod scimus, debemus rationi ; quod credimus, autoritati.*

Mais, comme cette autorité peut être de deux sortes, de Dieu, ou des hommes, il y a aussi deux sortes de foi, divine & humaine.

La foi divine ne peut être sujette à erreur, parce que Dieu ne peut, ni nous tromper, ni être trompé.

La foi humaine eſt de ſoi-même ſujette à erreur, parce que tout homme eſt menteur, ſelon l'Ecriture, & qu'il peut ſe faire que celui qui nous aſſurera une choſe comme véritable ſera lui-même trompé : & néanmoins, ainſi que nous avons déja marqué ci-deſſus, il y a des choſes que nous ne connoiſſons que par une foi humaine, que nous devons tenir pour auſſi certaines & auſſi indubitables, que ſi nous en avions des démonſtrations mathématiques ; comme ce que l'on ſait par une relation conſtante de tant de perſonnes, qu'il eſt moralement impoſſible qu'elles euſſent pu conſpirer enſemble pour aſſurer la même choſe, ſi elle n'étoit vraie. Par exemple, les hommes ont aſſez de peine naturellement à concevoir qu'il y ait des antipodes : cependant, quoique nous n'y ayons pas été, & qu'ainſi nous n'en ſachions rien que par une foi humaine, il faudroit être fou pour ne pas le croire ; & il faudroit de même avoir perdu le ſens pour douter ſi jamais Céſar, Pompée, Cicéron, Virgile ont été, & ſi ce ne ſont point des perſonnages feints, comme ceux des Amadis.

Il eſt vrai qu'il eſt ſouvent aſſez difficile de marquer préciſément quand la foi humaine eſt parvenue à cette certitude, & quand elle n'y eſt pas encore parvenue : & c'eſt ce qui fait tomber les hommes en deux égaremens oppoſés, dont l'un eſt de ceux qui croient trop légérement ſur les moindres bruits ; & l'autre, de ceux qui mettent ridiculement la force de l'eſprit à ne pas croire les choſes les mieux atteſtées, lorſqu'elles choquent les préventions de leur eſprit : mais on peut néanmoins marquer de certaines bornes qu'il faut avoir paſſées pour avoir cette certitude humaine, & d'autres au-delà deſquelles on l'a certainement, en laiſſant un milieu entre ces deux ſortes de

bornes, qui approche plus de la certitude ou de l'incertitude, selon qu'il approche plus des unes ou des autres.

Que si on compare ensemble les deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est, la raison & la foi, il est certain que la foi suppose toujours quelque raison : car, comme dit S. Augustin dans sa lettre 122. & en beaucoup d'autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui est au-dessus de notre raison, si la raison même ne nous avoit persuadé qu'il y a des choses que nous faisons bien de croire, quoique nous ne soyons pas encore capables de les comprendre : ce qui est principalement vrai à l'égard de la foi divine, parce que la vraie raison nous apprend que Dieu étant la vérité même, il ne peut nous tromper en ce qu'il nous révele de sa nature ou de ses mysteres. D'où il paroît qu'encore que nous soyons obligés de captiver notre entendement pour obéir à JESUS-CHRIST, comme dit saint Paul, nous ne le faisons pas néanmoins aveuglément & déraisonnablement, ce qui est l'origine de toutes les fausses Religions ; mais avec connoissance de cause, & parce que c'est une action raisonnable que de se captiver de la sorte sous l'autorité de Dieu, lorsqu'il nous a donné des preuves suffisantes, comme sont les miracles & autres événemens prodigieux, qui nous obligent de croire que c'est lui-même qui a découvert aux hommes les vérités que nous devons croire.

Il est certain, en second lieu, que la foi divine doit avoir plus de force sur notre esprit que notre propre raison ; & cela par la raison même qui nous fait voir qu'il faut toujours préférer ce qui est plus certain à ce qui l'est moins, & qu'il est plus certain que ce que Dieu dit est véritable, que ce

que notre raiſon nous perſuade, parce que Dieu eſt plus incapable de nous tromper, que notre raiſon d'être trompée.

Néanmoins, à conſidérer les choſes exactement, jamais ce que nous voyons évidemment & par la raiſon, ou par le fidele rapport des ſens, n'eſt oppoſé à ce que la foi divine nous enſeigne; mais ce qui fait que nous le croyons, c'eſt que nous ne prenons pas garde à quoi doit ſe terminer l'évidence de notre raiſon & de nos ſens. Par exemple, nos ſens nous montrent clairement dans l'Euchariſtie de la rondeur & de la blancheur; mais nos ſens ne nous apprennent point ſi c'eſt la ſubſtance du pain qui fait que nos yeux y apperçoivent de la rondeur & de la blancheur: & ainſi la foi n'eſt point contraire à l'évidence de nos ſens, lorſqu'elle nous dit que ce n'eſt point la ſubſtance du pain qui n'y eſt plus, ayant été changée au Corps de JESUS-CHRIST par le myſtere de la Tranſſubſtantion, & que nous n'y voyons plus que les eſpeces & les apparences du pain qui demeurent, quoique la ſubſtance n'y ſoit plus.

Notre raiſon, de même, nous fait voir qu'un ſeul corps n'eſt pas en même-tems en divers lieux, ni deux corps en un même lieu; mais cela doit s'entendre de la condition naturelle des corps: parce que ce ſeroit un défaut de raiſon de s'imaginer que notre eſprit étant fini, il pût comprendre juſqu'où peut aller la puiſſance de Dieu qui eſt infinie: & ainſi lorſque les hérétiques, pour détruire les myſteres de la foi, comme la Trinité, l'Incarnation & l'Euchariſtie, oppoſent de prétendues impoſſibilités qu'ils tirent de la raiſon, ils s'éloignent en cela même viſiblement de la raiſon, en prétendant pouvoir comprendre par leur eſprit l'étendue infinie de la puiſſance de Dieu. C'eſt pour-

quoi il ſuffit de répondre à toutes ces objections ce que faint Auguſtin dit ſur le ſujet même de la pénétration des corps : *Sed nova ſunt, ſed inſolita ſunt, ſed contra naturæ curſum notiſſimum ſunt, quia magna, quia mira, quia divina, & eò magis vera, certa, firma.*

CHAPITRE XIII.

Quelques regles pour bien conduire ſa raiſon dans la croyance des événemens qui dépendent de la foi humaine.

L'Uſage le plus ordinaire du bon ſens, & de cette puiſſance de notre ame qui nous fait diſcerner le vrai d'avec le faux, n'eſt pas dans les ſciences ſpéculatives, auxquelles il y a ſi peu de perſonnes qui ſoient obligées de s'appliquer : mais il n'y a guères d'occaſion où on l'emploie plus ſouvent, & où elle ſoit plus néceſſaire, que dans le jugement que l'on porte de ce qui ſe paſſe tous les jours parmi les hommes.

Je ne parle point du jugement que l'on fait ſi une action eſt bonne ou mauvaiſe, digne de louange ou de blâme, parce que c'eſt à la morale à le régler; mais ſeulement de celui que l'on porte touchant la vérité ou la fauſſeté des événemens humains; ce qui ſeul peut regarder la Logique, ſoit qu'on les conſidere comme paſſés, comme lorſqu'il ne s'agit que de ſavoir ſi on doit les croire, ou ne pas les croire; ou qu'on les conſidere dans les tems à venir, comme lorſqu'on appréhende qu'ils n'arrivent, ou qu'on eſpere qu'ils arriveront : ce qui regle nos craintes & nos eſpérances.

Il eſt certain qu'on peut faire quelques

tions sur ce sujet, qui ne seront peut-être pas inutiles, & qui pourront au moins servir à éviter des fautes où plusieurs personnes tombent pour n'avoir pas assez consulté les regles de la raison.

La premiere réflexion est qu'il faut mettre une extrême différence entre deux sortes de vérités : les unes qui regardent seulement la nature des choses & leur essence immuable indépendamment de leur existence ; & les autres qui regardent les choses existantes, & sur-tout les événemens humains & contingens, qui peuvent être & n'être pas, quand il s'agit de l'avenir, & qui pouvoient n'avoir pas été, quand il s'agit du passé. J'entends tout ceci selon leurs causes prochaines, en faisant abstraction de leur ordre immuable dans la providence de Dieu ; parce que, d'une part, il n'empêche point la contingence, & que, de l'autre, ne nous étant pas connu, il ne contribue en rien à nous faire croire les choses.

Dans la premiere sorte de vérités, comme tout y est nécessaire, rien n'est vrai qu'il ne soit universellement vrai ; & ainsi nous devons conclure qu'une chose est fausse, si elle est fausse en un seul cas.

Mais si on pense se servir des mêmes regles dans la croyance des événemens humains, on n'en jugera jamais que faussement, si ce n'est par hazard, & on y fera mille faux raisonnemens.

Car, ces événemens étant contingens de leur nature, il seroit ridicule d'y chercher une vérité nécessaire ; & ainsi un homme seroit tout-à-fait déraisonnable qui n'en voudroit croire aucun, que quand on lui auroit fait voir qu'il seroit absolument nécessaire que la chose se fût passée de la sorte.

Et il ne seroit pas moins déraisonnable, s'il vouloit m'obliger d'en croire quelqu'un, comme se-

roit la converſion du Roi de la Chine à la Religion Chrétienne, par cette ſeule raiſon, que cela n'eſt pas impoſſible ; car, un autre qui m'aſſureroit du contraire pouvant ſe ſervir de la même raiſon, il eſt clair que cela ſeul ne pourroit pas me déterminer à croire l'un plutôt que l'autre.

Il faut donc poſer pour une maxime certaine & indubitable dans cette rencontre, que la ſeule poſſibilité d'un événement n'eſt pas une raiſon ſuffiſante pour me le faire croire ; & que je puis auſſi avoir raiſon de le croire, quoique je ne juge pas impoſſible que le contraire ſoit arrivé : de ſorte que de deux événemens je pourrai avoir raiſon de croire l'un & de ne pas croire l'autre, quoique je les croie tous deux poſſibles.

Mais par où me déterminerai je donc à croire l'un plutôt que l'autre, ſi je les juge tous deux poſſibles ? Ce ſera par cette maxime.

Pour juger de la vérité d'un événement, & me déterminer à le croire ou à ne pas le croire, il ne faut pas le conſidérer nuement & en lui-même, comme on feroit une propoſition de Géométrie ; mais il faut prendre garde à toutes les circonſtances qui l'accompagnent, tant intérieures, qu'extérieures. J'appelle circonſtances intérieures celles qui appartiennent au fait même, & extérieures celles qui regardent les perſonnes par le témoignage deſquelles nous ſommes portés à le croire. Cela étant fait, ſi toutes ces circonſtances ſont telles, qu'il n'arrive jamais, ou fort rarement, que de pareilles circonſtances ſoient accompagnées de fauſſeté, notre eſprit ſe porte naturellement à croire que cela eſt vrai, & il a raiſon de le faire, ſurtout dans la conduite de la vie, qui ne demande pas une plus grande certitude que cette certitude morale, & qui doit même ſe contenter en pluſieurs rencontres de la plus grande probabilité.

Que ſi, au contraire, ces circonſtances ne ſont pas telles qu'elles ne ſe trouvent fort ſouvent avec la fauſſeté, la raiſon veut, ou que nous demeurions en ſuſpens, ou que nous tenions pour faux ce qu'on nous dit, quand nous ne voyons aucune apparence que cela ſoit vrai, encore que nous n'y voyions pas une entiere impoſſibilité.

On demande, par exemple, ſi l'hiſtoire du Baptême de Conſtantin par S. Sylveſtre eſt vraie ou fauſſe. Baronius la croit vraie; le Cardinal du Perron, l'Evêque Sponde, le P. Pétau, le P. Morin, & les plus habiles gens de l'Egliſe la croient fauſſe. Si on s'arrêtoit à la ſeule poſſibilité, on n'auroit pas droit de la rejetter; car elle ne contient rien d'abſolument impoſſible; & il eſt même poſſible, abſolument parlant, qu'Euſebe, qui témoigne le contraire, ait voulu mentir pour favoriſer les Ariens, & que les Peres qui l'ont ſuivi, aient été trompés par ſon témoignage: mais, ſi on ſe ſert de la regle que nous venons d'établir, qui eſt de conſidérer quelles ſont les circonſtances de l'un ou de l'autre Baptême de Conſtantin, & qui ſont celles qui ont plus de marques de vérité, on trouvera que ce ſont celles du dernier: car, d'une part, il n'y a pas grand ſujet de s'appuyer ſur le témoignage d'un Ecrivain auſſi fabuleux qu'eſt l'Auteur des Actes de ſaint Sylveſtre, qui eſt le ſeul Ancien qui ait parlé du Baptême de Conſtantin à Rome; &, de l'autre, il n'y a aucune apparence qu'un homme auſſi habile qu'Euſebe, eût oſé mentir en rapportant une choſe auſſi célébre qu'étoit le Baptême du premier Empereur qui avoit rendu la liberté à l'Egliſe, & qui devoit être connue de toute la terre, lorſqu'il l'écrivoit, puiſque ce n'étoit que quatre ou cinq ans après la mort de cet Empereur.

Il y a néanmoins une exception à cette regle, dans laquelle on doit ſe contenter de la poſſibili-

té & de la vraisemblance. C'est quand un fait, qui est d'ailleurs suffisamment attesté, est combattu par des inconvéniens & des contrariétés apparentes avec d'autres histoires : car alors il suffit que les solutions qu'on apporte à ces contrariétés soient possibles & vraisemblables ; & c'est agir contre la raison, que d'en demander des preuves positives, parce que le fait en soi étant suffisamment prouvé, il n'est pas juste de demander qu'on en prouve de la même sorte toutes les circonstances : autrement on pourroit douter de mille histoires très assurées, qu'on ne peut accorder avec d'autres qui ne le sont pas moins, que par des conjectures qu'il est impossible de prouver positivement.

On ne sauroit, par exemple, accorder ce qui est rapporté dans les Livres des Rois & dans ceux des Paralipomenes des années des regnes de divers Rois de Juda & d'Israël, qu'en donnant à quelques-uns de ces Rois deux commencemens de regne, l'un du vivant de leurs peres, & l'autre après leur mort. Que si on demande quelle preuve on a qu'un tel Roi ait regné quelque tems avec son pere, il faut avouer qu'on n'en a point de positive ; mais il suffit que ce soit une chose possible, & qui est arrivée assez souvent en d'autres rencontres, pour avoir droit de la supposer comme une circonstance nécessaire pour allier des histoires d'ailleurs très certaines.

C'est pourquoi il n'y a rien de plus ridicule que les efforts qu'ont fait quelques hérétiques de ce dernier siecle pour prouver que saint Pierre n'a jamais été à Rome. Ils ne peuvent nier que cette vérité ne soit attestée par tous les Auteurs Ecclésiastiques, & même les plus anciens, comme Papias, S. Denys de Corinthe, [illegible], S. Irénée, Tertullien, sans qu'il s'en trouve aucun qui ait [illegible]ée ;

blée ; & néanmoins ils s'imaginent pouvoir la ruiner par des conjectures, comme, par exemple, que ſaint Paul ne fait pas mention de ſaint Pierre dans ſes Epîtres écrites de Rome ; &, quand on leur répond que ſaint Pierre pouvoit être alors hors de Rome, parce qu'on ne prétend pas qu'il y ait été tellement attaché, qu'il n'en ſoit ſouvent ſorti pour aller prêcher l'Evangile en d'autres lieux, ils repliquent que cela ſe dit ſans preuve ; ce qui eſt impertinent, parce que le fait qu'ils conteſtent, étant une des vérités les plus aſſurées de l'hiſtoire Eccléſiaſtique, c'eſt à ceux qui le combattent de faire voir qu'il contient des contrariétés avec l'Ecriture, & il ſuffit à ceux qui le ſoutiennent de réſoudre ces prétendues contrariétés, comme on fait celles de l'Ecriture même, à quoi nous avons montré que la poſſibilité ſuffiſoit.

CHAPITRE XIV.

Application de la regle précédente à la croyance des Miracles.

LA regle qui vient d'être expliquée eſt, ſans doute, très-importante pour bien conduire ſa raiſon dans la croyance des faits particuliers ; &, faute de l'obſerver, on eſt en danger de tomber en des extrêmités dangereuſes de crédulité & d'incrédulité.

Car il y en a, par exemple, qui feroient conſcience de douter d'aucun miracle, parce qu'ils ſe ſont mis dans l'eſprit qu'ils ſeroient obligés de douter de tous, s'ils doutoient d'aucuns, & qu'ils ſe perſuadent que ce leur eſt aſſez de ſavoir que tout eſt poſſible à Dieu, pour croire tout ce qu'on leur dit des effets de ſa toute-puiſſance.

S

D'autres, au contraire, s'imaginent ridiculement qu'il y a de la force d'esprit de douter de tous les miracles, sans en avoir d'autre raison, sinon qu'on en a souvent raconté qui ne se sont pas trouvés véritables, & qu'il n'y a pas plus de sujet de croire les uns que les autres.

La disposition des premiers est bien meilleure que celle des derniers : mais il est vrai néanmoins que les uns & les autres raisonnent également mal.

Ils se jettent de part & d'autre sur les lieux communs. Les premiers en font sur la puissance & sur la bonté de Dieu, sur les miracles certains qu'ils apportent pour preuve de ceux dont on doute, & sur l'aveuglement des libertins, qui ne veulent croire que ce qui est proportionné à leur raison. Tout cela est fort bon en soi, mais très-foible pour nous persuader d'un miracle en particulier ; puisque Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire ; que ce n'est pas un argument qu'un miracle soit arrivé, de ce qu'il en est arrivé de semblables en d'autres occasions ; & qu'on peut être fort bien disposé à croire ce qui est au-dessus de la raison, sans être obligé de croire tout ce qu'il plaît aux hommes de nous raconter, comme étant au-dessus de la raison.

Les derniers font des lieux communs d'une autre sorte : *La vérité* (dit l'un d'eux) *& le mensonge ont leurs visages conformes, le port, le gout, & les allures pareilles ; nous les regardons de même œil. J'ai vu la naissance de plusieurs miracles de mon tems. Encore qu'ils s'étouffent en naissant, nous ne laissons pas de prévoir le train qu'ils eussent pris, s'ils eussent vécu leur âge : car il n'est que de trouver le bout du fil, on dévuide tant qu'on veut, & il y a plus loin de rien à la plus petite chose du monde, qu'il n'y a de celle-là jusqu'à la plus grande. Or, les premiers qui sont*

abreuvés de ce commencement d'étrangeté, venant à semer leur histoire, sentent par les oppositions qu'on leur fait où loge la difficulté de la persuasion, & vont calfeutrant cet endroit de quelque piece fausse. L'erreur particuliere fait premiérement l'erreur publique, & à son tour après l'erreur publique fait l'erreur particuliere. Ainsi va tout ce bâtiment, s'étoffant & se formant de main en main, de maniere que le plus éloigné témoin en est mieux instruit que le plus voisin, & le dernier informé mieux persuadé que le premier.

Ce discours est ingénieux, & peut être utile pour ne pas se laisser emporter à toutes sortes de bruits : mais il y auroit de l'extravagance d'en conclure généralement qu'on doit tenir pour suspect tout ce qui se dit des miracles ; car il est certain que cela ne regarde au plus que ce qu'on ne sait que par des bruits communs, sans remonter jusqu'à l'origine ; & il faut avouer qu'il n'y a pas grand sujet de s'assurer de ce qu'on ne sauroit que de cette sorte.

Mais qui ne voit qu'on peut faire aussi un lieu commun opposé à celui-la, qui sera pour le moins aussi-bien fondé ? Car comme il y a quelques miracles qui se trouveroient peu assurés, si l'on remontoit jusqu'à la source ; il y en a aussi qui s'étouffent dans la mémoire des hommes, ou qui trouvent peu de croyance dans leur esprit, parce qu'ils ne veulent pas prendre la peine de s'en informer. Notre esprit n'est pas sujet à une seule espece de maladie : il en a de différentes & de toutes contraires. Il y a une sotte simplicité qui croit les choses les moins croyables ; mais il y a aussi une sotte présomption, qui condamne comme faux tout ce qui passe les bornes étroites de son esp[illegible] on a souvent de la curiosité pour des bagatelles, & l'on n'en a point pour des choses impor-

tantes. De fausses histoires se répandent par-tout ; & de très-véritables n'ont point de cours.

Peu de gens savent le miracle arrivé de notre tems a Faremoutier, en la personne d'une Religieuse tellement aveugle, qu'il lui restoit à peine la forme des yeux, qui recouvra la vue en un moment par l'attouchement des Reliques de sainte Fare, comme je le sais d'une personne qui l'a vue dans les deux états.

Saint Augustin dit qu'il y avoit de son tems beaucoup de miracles très-certains, qui étoient connus de peu de personnes, & qui, quoique très-remarquables & très-étonnans, ne passoient pas d'un bout de la ville à l'autre. C'est ce qui le porta à faire écrire & réciter devant le peuple ceux qui se trouvoient assurés, & il remarque dans le 22^e^ livre de la Cité de Dieu qu'il s'en étoit fait dans la seule ville d'Hippone près de soixante & dix depuis deux ans qu'on y avoit bâti une Chapelle en l'honneur de saint Etienne, sans beaucoup d'autres qu'on n'avoit pas écrits, qu'il témoigne néanmoins avoir su très-certainement.

On voit donc assez qu'il n'y a rien de moins raisonnable, que de se conduire par des lieux communs en ces rencontres, soit pour embrasser tous les miracles, soit pour les rejetter tous ; mais qu'il faut les examiner par leurs circonstances particulieres, & par la fidélité & la lumiere des témoins qui les rapportent.

La piété n'oblige pas un homme de bon sens de croire tous les miracles rapportés dans la Légende dorée, ou dans Métaphraste ; parce que ces Auteurs sont remplis de tant de fables, qu'il n'y a pas sujet de s'assurer de rien sur leur témoignage seul, comme le Cardinal Bellarmin n'a pas fait difficulté de l'avouer du dernier.

Mais je soutiens que tout homme de bon sens,

quand il n'auroit point de piété, doit reconnoître pour véritables les miracles que S. Augustin raconte dans ses Confessions ou dans la Cité de Dieu être arrivés devant ses yeux, ou dont il témoigne avoir été très-particuliérement informé par les personnes mêmes à qui les choses étoient arrivées, comme d'un aveugle guéri à Milan en présence de tout le peuple, par l'attouchement des reliques de S. Gervais & de S. Protais, qu'il rapporte dans ses Confessions, & dont il dit dans le 22e livre de la Cité de Dieu, Chap. VIII. *Miraculum quod Mediolani factum est cùm illic essemus, quando illuminatus est cæcus, ad multorum notitiam potuit pervenire; quia & grandis est civitas, & ibi erat tunc Imperator, & immenso populo teste res gesta est, concurrente ad corpora Martyrum Gervasii & Protasii.*

D'une femme guérie en Afrique, par des fleurs qui avoient touché aux Reliques de Saint Etienne, comme il le témoigne au même [illegible].

D'une Dame de qualité guérie d'un cancer jugé incurable, par le signe de la croix qu'elle y fit faire par une nouvelle baptisée, selon la révélation qu'elle en avoit eue.

D'un enfant mort sans Baptême, dont la mere obtint la résurrection par les prieres qu'elle en fit à saint Etienne, en lui disant avec une grande foi: *Saint Martyr, rendez-moi mon fils. Vous savez que je ne demande sa vie qu'afin qu'il ne soit pas éternellement séparé de Dieu.* Ce que ce Saint rapporte comme une chose dont il étoit très-assuré, dans un Sermon qu'il fit à son peuple sur le sujet d'un autre miracle très-insigne, qui venoit d'arriver en ce moment-là même dans l'Eglise où il prêchoit, lequel il décrit fort au long dans cet endroit de la Cité de Dieu.

Il dit que sept freres & trois sœurs, d'une hon-

nête famille de Césarée en Cappadoce, ayant été maudits par leur mere pour une injure qu'ils lui avoient faite, Dieu les avoit punis de cette peine, qu'ils étoient continuellement agités, & dans le sommeil même, par un horrible tremblement de tout le corps : ce qui étoit si difforme, que ne pouvant plus souffrir la vue des personnes de leur connoissance, ils avoient tous quitté leur pays pour s'en aller de divers côtés ; & qu'ainsi l'un de ces freres, appellé Paul, & une de ces sœurs appellée Palladie, étoient venus à Hippone, & s'étant fait remarquer par toute la ville, on avoit appris d'eux la cause de leur malheur ; que le propre jour de Pâques le frere priant Dieu devant les barreaux de la Chapelle de S. Etienne, tomba tout d'un coup dans un assoupissement, pendant lequel on s'apperçut qu'il ne trembloit plus, & s'étant réveillé parfaitement sain, il se fit dans l'Eglise un grand bruit du peuple qui louoit Dieu de ce miracle, & qui couroit à S. Augustin, lequel se préparoit à dire la Messe, pour l'avertir de ce qui s'étoit passé.

Après, dit-il, *que ces cris de réjouissance furent passés, & que l'Ecriture sainte eut été lue, je leur dis peu de choses sur la Fête, & sur ce grand sujet de joie ; parce que j'aimai mieux leur laisser, non pas entendre, mais considérer l'éloquence de Dieu dans cet ouvrage divin. Je menai ensuite dîner chez moi le frere qui avoit été guéri. Je lui fis conter toute son histoire. Je l'obligeai de l'écrire, & le lendemain je promis au peuple que je la lui ferois réciter le jour d'après. Ainsi le troisieme jour d'après Pâques, ayant fait mettre le frere & la sœur sur les dégrés du Jubé, afin que tout le peuple pût voir dans la sœur, qui avoit encore cet horrible tremblement, de quel mal le frere avoit été délivré par la bonté de Dieu, je fis lire le récit de leur histoire devant le peuple, & je les laissai aller, & je com-*

mençai à prêcher sur ce sujet, (on en a le sermon, qui est le 323.) *& tout d'un coup, lorsque je parlois encore, un grand cri de joie s'éleve du côté de la Chapelle, & on m'amene la sœur, qui, étant sortie de devant moi, y étoit allée, & y avoit été parfaitement guérie en la même maniere que son frere; ce qui causa une telle joie parmi le peuple, qu'à peine pouvoit-on supporter le bruit qu'ils faisoient.*

J'ai voulu rapporter toutes les particularités de ce miracle, pour convaincre les plus incrédules, qu'il y auroit de la folie à le révoquer en doute, aussi-bien que tant d'autres que ce Saint raconte au même endroit : car, supposé que les choses soient arrivées comme il les rapporte, il n'y a point de personnes raisonnables qui n'y doivent reconnoître le doigt de Dieu ; & ainsi tout ce qui resteroit à l'incrédulité, seroit de douter du témoignage même de saint Augustin, & de s'imaginer qu'il a altéré la vérité pour autoriser la Religion Chrétienne dans l'esprit des Païens. Or, c'est ce qui ne peut se dire avec la moindre couleur.

Premiérement, parce qu'il n'est point vraisemblable qu'un homme judicieux eût voulu mentir en des choses si publiques, où il auroit pu être convaincu de mensonge par une infinité de témoins ; ce qui n'auroit pu tourner qu'à la honte de la Religion Chrétienne. Secondement, parce qu'il n'y eut jamais personne plus ennemi du mensonge que ce Saint, sur-tout en matiere de Religion, ayant établi, par des livres entiers, non seulement qu'il n'est jamais permis de mentir ; mais que c'est un crime horrible de le faire, sous prétexte d'attirer plus facilement les hommes à la foi.

Et c'est ce qui doit causer un extrême étonnement, de voir que les hérétiques de ce tems, qui regardent S. Augustin comme un homme tres-

éclairé & très-ſincere, n'aient pas conſidéré que la maniere dont ils parlent de l'invocation des Saints, & de la vénération des Reliques, comme d'un culte ſuperſtitieux, & qui tient de l'idolâtrie, va à la ruine de toute la Religion : car il eſt viſible que c'eſt lui ôter un de ſes plus ſolides fondemens, que d'ôter aux vrais miracles l'autorité qu'ils doivent avoir pour la confirmation de la vérité ; & il eſt clair que c'eſt détruire entiérement cette autorité des miracles, que de dire que Dieu en faſſe pour récompenſer un culte ſuperſtitieux & idolâtre. Or, c'eſt proprement ce que les hérétiques font, en traitant, d'une part, le culte que les Catholiques rendent aux Saints & à leurs Reliques, d'une ſuperſtition criminelle ; & ne pouvant nier, de l'autre, que les plus grands amis de Dieu, tel qu'a été ſaint Auguſtin, par leur propre confeſſion, ne nous aient aſſurés que Dieu a guéri des maux incurables, illuminé des aveugles, & reſſuſcité des morts, pour récompenſer la dévotion de ceux qui invoquoient les Saints & révéroient leurs Reliques.

En vérité, cette ſeule conſidération devroit faire reconnoître à tout homme de bon ſens la fauſſeté de la Religion prétendue réformée.

Je me ſuis un peu étendu ſur cet exemple célebre du jugement qu'on doit faire de la vérité des faits, pour ſervir de regle dans les rencontres ſemblables, parce qu'on s'y égare de la même ſorte. Chacun croit que c'eſt aſſez pour les décider de faire un lieu commun, qui n'eſt ſouvent compoſé que de maximes, leſquelles, non-ſeulement ne ſont pas univerſellement vraies, mais qui ne ſont pas même probables, lorſqu'elles ſont jointes avec les circonſtances particulieres des faits que l'on examine. Il faut joindre les circonſtances, & non les ſéparer : parce qu'il arrive ſouvent qu'un fait qui eſt peu probable ſelon une ſeule circonſtance, qui eſt pr-

dinairement une marque de fauſſeté, doit être eſtimé certain ſelon d'autres circonſtances ; &, qu'au contraire, un fait qui nous paroîtroit vrai ſelon une certaine circonſtance, qui eſt d'ordinaire jointe avec la vérité, doit être jugé faux ſelon d'autres qui affoibliſſent celle-là, comme on l'expliquera dans le Chapitre ſuivant.

CHAPITRE XV.

Autre remarque ſur le ſujet de la croyance des événemens.

IL y a encore une autre remarque très-importante à faire ſur la croyance des événemens. C'eſt qu'entre les circonſtances qu'on doit conſidérer pour juger ſi on doit les croire, ou ſi on ne doit pas les croire, il y en a qu'on peut appeller des circonſtances communes, parce qu'elles ſe rencontrent en beaucoup de faits, & qu'elles ſe trouvent incomparablement plus ſouvent jointes à la vérité qu'à la fauſſeté ; & alors, ſi elles ne ſont point contre-balancées par d'autres circonſtances particulieres qui affoibliſſent ou qui ruinent dans notre eſprit les motifs de croyance qu'il tiroit de ces circonſtances communes, nous avons raiſon de croire ces événemens, ſinon certainement, au moins très-probablement : ce qui nous ſuffit quand nous ſommes obligés d'en juger ; car comme nous nous devons contenter d'une certitude morale dans les choſes qui ne ſont pas ſuſceptibles d'une certitude métaphyſique, lors auſſi que nous ne pouvons pas avoir une entiere certitude morale, le mieux que nous puiſſions faire quand nous ſommes engagés à prendre parti, eſt d'embraſſer le plus probable, puiſque ce ſeroit un renverſement de la raiſon d'embraſſer le moins probable.

Que si, au contraire, ces circonstances communes, qui nous auroient porté à croire une chose se trouvent jointes à d'autres circonstances particulieres qui ruinent dans notre esprit, comme nous venons de dire, les motifs de croyance qu'il tiroit de ces circonstances communes; ou qui même soient telles qu'il soit fort rare que de semblables circonstances ne soient pas accompagnées de fausseté, nous n'avons plus alors la même raison de croire cet événement: mais, ou notre esprit demeure en suspens, si les circonstances particulieres ne font qu'affoiblir le poids des circonstances communes; ou il se porte à croire que le fait est faux, si elles sont telles qu'elles soient ordinairement des marques de fausseté. Voici un exemple qui peut éclaircir cette remarque.

C'est une circonstance commune à beaucoup d'Actes, d'être signés par deux Notaires, c'est-à-dire, par deux personnes publiques, qui ont d'ordinaire grand intérêt de ne point commettre de fausseté; parce qu'il y va, non-seulement de leur conscience & de leur honneur, mais aussi de leur bien & de leur vie. Cette seule considération suffit, si nous ne savons point d'autres particularités d'un contrat, pour croire qu'il n'est point antidaté; non qu'il n'y en puisse avoir d'antidatés, mais parce qu'il est certain que de mille contrats il y en a 999 qui ne le sont point: de sorte qu'il est incomparablement plus probable que ce contrat que je vois est l'un des 999, que non pas qu'il soit cet unique qui, entre mille, peut se trouver antidaté. Que si la probité des Notaires qui l'ont signé m'est parfaitement connue, je tiendrai alors pour très-certain qu'ils n'y auront point commis de fausseté.

Mais si, à cette circonstance commune d'être signé par deux Notaires, qui m'est une raison suffi-

sante, quand elle n'est point combattue par d'autres, d'ajouter foi à la date d'un contrat, on y joint d'autres circonstances particulieres, comme que ces Notaires soient diffamés pour être sans honneur & sans conscience, & qu'ils aient pu avoir un grand intérêt à cette falsification; cela ne me fera pas encore conclure que ce contrat est antidaté, mais diminuera le poids qu'auroit eu sans cela dans mon esprit la signature de deux Notaires pour me faire croire qu'il ne le seroit pas. Que si, de plus, je puis découvrir d'autres preuves positives de cette antidate, ou par témoins, ou par des argumens très-forts, comme seroit l'impuissance où un homme auroit été de prêter vingt mille écus en un tems où l'on montreroit qu'il n'auroit pas eu cent écus vaillant, je me déterminerai alors à croire qu'il y a de la fausseté dans ce contrat; & ce seroit une prétention très-déraisonnable de vouloir m'obliger, ou à ne pas croire ce contrat antidaté; ou à reconnoître que j'avois tort de supposer que les autres où je ne voyois pas les mêmes marques de fausseté, ne l'étoient pas, puisqu'ils pouvoient l'être comme celui-là.

On peut appliquer tout ceci à des matieres qui causent souvent des disputes parmi les doctes. On demande si un livre est véritablement d'un Auteur dont il a toujours porté le nom; ou si les actes d'un Concile sont vrais ou supposés.

Il est certain que le préjugé est pour l'Auteur, qui est depuis long-tems en possession d'un Ouvrage, & pour la vérité des actes d'un Concile que nous lisons tous les jours, & qu'il faut des raisons considérables pour nous faire croire le contraire nonobstant ce préjugé.

C'est pourquoi un fort habile homme de ce tems, ayant voulu montrer que la lettre de saint Cyprien au Pape Etienne sur le sujet de Martien,

Evêque d'Arles, n'est pas de ce saint Martyr n'en a pu persuader les savans ; ses conjectures ne leur ayant pas paru assez fortes pour ôter à saint Cyprien une piece qui a toujours porté son nom, & qui a une parfaite ressemblance de style avec ses Ouvrages.

C'est en vain aussi que Blondel & Saumaise, ne pouvant répondre à l'argument qu'on tire des lettres de S. Ignace pour la supériorité de l'Evêque au-dessus des Prêtres dès le commencement de l'Eglise, ont voulu prétendre que toutes ces lettres étoient supposées, selon même qu'elles ont été imprimées par Isaac Vossius & Usserius sur l'ancien manuscrit Grec de la Bibliotheque de Florence ; & ils ont été réfutés par ceux mêmes de leur parti, parce qu'avouant, comme ils font, que nous avons les mêmes lettres qui ont été citées par Eusebe, par S. Jérôme, par Théodoret, & même par Origene, il n'y a nulle apparence que les lettres de S. Ignace, ayant été recueillies par saint Polycarpe, ces véritables lettres soient disparues, & qu'on en ait supposé d'autres dans le tems qui s'est passé entre S. Polycarpe & Origene, ou Eusebe ; outre que ces lettres de S. Ignace, que nous avons maintenant, ont un certain caractere de sainteté & de simplicité si propre à ces tems apostoliques, qu'elles se défendent toutes seules contre ces vaines accusations de supposition & de fausseté.

Enfin, toutes les difficultés que M. le Cardinal du Perron a proposées contre la lettre du Concile d'Afrique au Pape S. Célestin, touchant les appellations au S. Siege, n'ont point empêché qu'on n'ait cru depuis, comme auparavant, qu'elle a été véritablement écrite par ce Concile.

Mais il y a néanmoins d'autres rencontres où les raisons particulieres l'emportent sur cette raison générale d'une longue possession.

Ainsi, quoique la lettre de saint Clément à saint Jacques, Evêque de Jérusalem, ait été traduite par Rufin, il y a près de treize cens ans, & qu'elle soit alléguée comme étant de saint Clément par un Concile de France, il y a plus de douze cens ans; il est toutefois difficile de ne pas avouer qu'elle est supposée; puisque ce saint Evêque de Jérusalem, ayant été martyrisé avant saint Pierre, il est impossible que saint Clément lui ait écrit depuis la mort de saint Pierre, comme le suppose cette lettre.

De même, quoique les commentaires sur saint Paul, attribués à saint Ambroise, aient été cités sous son nom par un très-grand nombre d'Auteurs, & l'œuvre imparfait sur saint Matthieu sous celui de saint Chrysostôme; tout le monde néanmoins convient aujourd'hui qu'ils ne sont pas de ces Saints, mais d'autres Auteurs anciens engagés dans beaucoup d'erreurs.

Enfin, les actes que nous voyons des Conciles de Sinuesse sous Marcellin, de deux ou trois de Rome sous saint Sylvestre, & d'un autre de Rome sous Sixte III. seroient suffisans pour nous persuader de la vérité de ces Conciles, s'ils ne contenoient rien que de raisonnable, & qui eût du rapport au tems qu'on attribue à ces Conciles; mais ils en contiennent tant de déraisonnables, & qui ne conviennent point à ces tems-là; qu'il y a grande apparence qu'ils sont faux & supposés.

Voilà quelques remarques qui peuvent servir en ces sortes de jugemens : mais il ne faut pas s'imaginer qu'elles soient de si grand usage, qu'elles empêchent toujours qu'on ne s'y trompe. Tout ce qu'elles peuvent au plus, est de faire éviter les fautes les plus grossieres, & d'accoutumer l'esprit à ne pas se laisser emporter par des lieux communs, qui, ayant quelque vérité en général, ne laissent

pas d'être faux en beaucoup d'occasions particulieres ; ce qui est une des plus grandes sources des erreurs des hommes.

CHAPITRE XVI.

Du jugement que l'on doit faire des accidens futurs.

CEs regles, qui servent à juger des faits passés, peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir : car, comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lorsque les circonstances certaines que l'on connoît, sont ordinairement jointes avec ce fait, on doit croire aussi probablement qu'il arrivera, lorsque les circonstances présentes sont telles qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet. C'est ainsi que les Médecins peuvent juger du bon ou du mauvais succès des maladies, les Capitaines des événemens futurs d'une guerre, & que l'on juge dans le monde de la plupart des affaires contingentes.

Mais à l'égard des accidens où l'on a quelque part, & que l'on peut, ou procurer, ou empêcher en quelque sorte par ses soins, en s'y exposant ou en les évitant, il arrive à plusieurs personnes de tomber dans une illusion qui est d'autant plus trompeuse, qu'elle leur paroît plus raisonnable. C'est qu'ils ne regardent que la grandeur & la conséquence de l'avantage qu'ils souhaitent, ou de l'inconvénient qu'ils craignent, sans considérer en aucune sorte l'apparence & la probabilité qu'il y a que cet avantage ou cet inconvénient arrive, ou n'arrive pas.

Ainsi, lorsque c'est quelque grand mal qu'ils appréhendent, comme la perte de la vie ou de tout leur bien, ils croient qu'il est de la prudence de ne

négliger aucune précaution pour s'en garantir ; & si c'est quelque grand bien, comme le gain de cent mille écus, ils croient que c'est agir sagement, que de tâcher de l'obtenir si le hazard en coute peu, quelque peu d'apparence qu'il y ait qu'on y réussisse.

C'est par un raisonnement de cette sorte, qu'une Princesse, ayant oui dire que des personnes avoient été accablées par la chute d'un plancher, ne vouloit jamais ensuite entrer dans une maison, sans l'avoir fait visiter auparavant ; & elle étoit tellement persuadée qu'elle avoit raison, qu'il lui sembloit que tous ceux qui agissoient autrement étoient imprudens.

C'est aussi l'apparence de cette raison qui engage diverses personnes en des précautions incommodes & excessives pour conserver leur santé. C'est ce qui en rend d'autres défians jusques à l'excès dans les plus petites choses, parce qu'ayant été quelquefois trompés, ils s'imaginent qu'ils le seront de même dans toutes les autres affaires : c'est ce qui attire tant de gens aux loteries : gagner, disent-ils, vingt mille écus pour un écu, n'est-ce pas une chose bien avantageuse ? Chacun croit être cet heureux à qui le gros lot arrivera ; & personne ne fait réflexion que s'il est, par exemple, de vingt mille écus, il sera peut-être trente mille fois plus probable pour chaque particulier qu'il ne l'obtiendra pas, que non pas qu'il l'obtiendra.

Le défaut de ces raisonnemens est, que, pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien, ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considérer le bien & le mal en soi, mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas, & regarder géométriquement la proportion que toutes ces choses ont ensemble ; ce qui peut être éclairci par cet exemple.

Il y a des jeux où dix personnes mettant chacun un écu, il n'y en a qu'un qui gagne le tout, & tous les autres perdent ; ainsi chacun n'est au hazard que de perdre un écu, & peut en gagner neuf. Si l'on ne considéroit que le gain & la perte en soi, il sembleroit que tous y ont de l'avantage ; mais il faut de plus considérer que si chacun peut gagner neuf écus, & n'est au hazard que d'en perdre un, il est aussi neuf fois plus probable à l'égard de chacun qu'il perdra son écu, & ne gagnera pas les neuf. Ainsi chacun a pour soi neuf écus à espérer, un écu à perdre, neuf dégrés de probabilité de perdre un écu, & un seul de gagner les neuf écus ; ce qui met la chose dans une parfaite égalité.

Tous les jeux qui sont de cette sorte sont équitables, autant que les jeux peuvent l'être, & ceux qui sont hors de cette proportion sont manifestement injustes : & c'est par-là qu'on peut faire voir qu'il y a une injustice évidente dans ces especes de jeux qu'on appelle loteries, parce que le maître de loteries prenant d'ordinaire sur le tout une dixieme partie pour son préciput, tout le corps des joueurs est dupé en la même maniere que si un homme jouoit à un jeu égal, c'est-à-dire, où il y a autant d'apparence de gain que de perte, dix pistoles contre neuf. Or, si cela est désavantageux à tout le corps, cela l'est aussi à chacun de ceux qui le composent, puisqu'il arrive delà que la probabilité de la perte surpasse plus la probabilité du gain, que l'avantage qu'on espere ne surpasse le désavantage auquel on s'expose, qui est de perdre ce qu'on y met.

Il y a quelquefois si peu d'apparence dans le succès d'une chose, que quelque avantageuse qu'elle soit, & quelque petite que soit celle que l'on hazarde pour l'obtenir, il est utile de ne pas la hazarder. Ainsi ce seroit une sottise de jouer vingt

ſous contre dix millions de livres, ou contre un royaume, à condition que l'on ne pourroit le gagner, qu'au cas qu'un enfant arrangeant au hazard les lettres d'une Imprimerie, composât tout d'un coup les vingt prémiers vers de l'Enéide de Virgile : auſſi, ſans qu'on y penſe, il n'y a point de moment dans la vie où l'on ne la hazarde plus, qu'un Prince ne hazardera ſon royaume en le jouant à cette condition.

Ces réflexions paroiſſent petites, & elles le ſont en effet, ſi on en demeure là; mais on peut les faire ſervir a des choſes plus importantes : & le principal uſage qu'on doit en tirer, eſt de nous rendre plus raiſonnables dans nos eſpérances & dans nos craintes. Il y a, par exemple, beaucoup de perſonnes qui ſont dans une frayeur exceſſive lorſqu'ils entendent tonner. Si le tonnerre les fait penſer à Dieu & à la mort, à la bonne heure, on n'y ſauroit trop penſer; mais ſi c'eſt le ſeul danger de mourir par le tonnerre qui leur cauſe cette appréhenſion extraordinaire, il eſt aiſé de leur faire voir qu'elle n'eſt pas raiſonnable : car de deux millions de perſonnes, c'eſt beaucoup s'il y en a une qui meure de cette maniere, & on peut dire même qu'il n'y a guères de mort violente qui ſoit moins commune. Puis donc que la crainte du mal doit être proportionnée, non-ſeulement à la grandeur du mal, mais auſſi à la probabilité de l'événement; comme il n'y a guères de genre de mort plus rare que de mourir par le tonnerre, il n'y en a guères auſſi qui dût nous cauſer moins de crainte, vu même que cette crainte ne ſert de rien pour nous la faire éviter.

C'eſt par là, non-ſeulement qu'il faut détromper ces perſonnes qui apportent des précautions extraordinaires & importunes pour conſerver leur vie & leur ſanté, en leur montrant que ces précautions

ſont un plus grand mal que ne peut être le danger ſi éloigné de l'accident qu'ils craignent ; mais qu'il faut auſſi déſabuſer tant de perſonnes qui ne raiſonnent guères autrement dans leurs entrepriſes qu'en cette maniere. Il y a du danger en cette affaire, donc elle eſt mauvaiſe : il y a de l'avantage dans celle-ci, donc elle eſt bonne ; puiſque ce n'eſt, ni par le danger, ni par les avantages, mais par la proportion qu'ils ont entre eux, qu'il faut en juger.

Il eſt de la nature des choſes finies de pouvoir être ſurpaſſées, quelque grandes qu'elles ſoient, par les plus petites, ſi on les multiplie ſouvent, ou que ces petites choſes ſurpaſſent plus les grandes en vraiſemblance de l'événement, qu'elles n'en ſont ſurpaſſées en grandeur. Ainſi le moindre petit gain peut ſurpaſſer le plus grand qu'on puiſſe s'imaginer, ſi le petit eſt ſouvent réitéré, ou ſi ce grand bien eſt tellement difficile à obtenir, qu'il ſurpaſſe moins le petit en grandeur, que le petit ne le ſurpaſſe en facilité ; & il en eſt de même des maux que l'on appréhende, c'eſt-à-dire, que le moindre petit mal peut être plus conſidérable que le plus grand mal qui n'eſt pas infini, s'il le ſurpaſſe par cette proportion.

Il n'y a que les choſes infinies, comme l'éternité & le ſalut, qui ne peuvent être égalées par aucun avantage temporel ; & ainſi on ne doit jamais les mettre en balance avec aucune des choſes du monde. C'eſt pourquoi le moindre dégré de facilité pour ſe ſauver vaut mieux que tous les biens du monde joints enſemble ; & le moindre péril de ſe perdre eſt plus conſidérable que tous les maux temporels conſidérés ſeulement comme maux.

Ce qui ſuffit à toutes les perſonnes raiſonnables pour leur faire tirer cette concluſion, par laquelle nous finirons cette Logique, que la plus grande de toutes les imprudences, eſt d'employer ſon tems &

ſa vie à autre choſe qu'à ce qui peut ſervir à en acquérir une qui ne finira jamais; puiſque tous les biens & tous les maux de cette vie ne ſont rien en comparaiſon de ceux de l'autre, & que le danger de tomber dans ces maux eſt très-grand, auſſi-bien que la difficulté d'acquérir ces biens.

Ceux qui tirent cette concluſion, & qui la ſuivent dans la conduite de leur vie, ſont prudens & ſages, fuſſent-ils peu juſtes dans tous les raiſonnemens qu'ils font ſur les matieres de ſcience; & ceux qui ne la tirent pas, fuſſent-ils juſtes dans tout le reſte, ſont traités dans l'Ecriture de fous & d'inſenſés, & font un mauvais uſage de la Logique, de la raiſon & de la vie.

FIN.

PRIVILEGE DU ROI.

LOUIS, par la grace de Dieu, Roi de France & de Navarre : A nos amés & féaux Conseillers, les Gens tenans nos Cours de Parlement, Maîtres des Requêtes ordinaires de notre Hôtel, Grand-Conseil, Prévôt de Paris, Baillifs, Sénéchaux, leurs Lieutenans Civils & autres nos Justiciers qu'il appartiendra, SALUT. Notre amé GUILLAUME-NICOLAS DESPREZ, Notre Imprimeur ordinaire & Libraire à Paris, Nous a fait exposer qu'il désireroit faire réimprimer & donner au Public des Livres, qui ont pour titre ; *La Logique, ou l'Art de penser; Instructions Historiques, Dogmatiques & Morales en faveur des Laboureurs & autres Habitans de la Campagne; Essais de Morale, par M. Nicole, avec ses Instructions théologiques; l'Imitation de Jesus-Christ, par de Beuil; Instructions sur les dispositions qu'on doit apporter aux Sacremens de Pénitence & d'Eucharistie; le Directeur spirituel; l'Histoire des Variations des Eglises Protestantes, par M. Bossuet, avec ses Avertissemens, & l'Exposition de la Doctrine de l'Eglise Catholique, en Latin & en François; Pensées de Pascal sur la Religion; Confessions & Soliloques de S. Augustin; la Vie des Saints; Pensées Chrétiennes; Histoires choisies, & Journée Chrétienne à l'usage des Catéchismes; l'Histoire du Vieux & du Nouveau Testament, avec figures & sans figures*; s'il Nous plaisoit lui accorder nos Lettres de Privilege pour ce nécessaires : A ces causes, voulant favorablement traiter l'Exposant, Nous lui avons permis & permettons par ces Présentes, de faire réimprimer lesdits Livres, autant de fois que bon lui semblera, & de les vendre, faire vendre &

débiter par tout notre Royaume, pendant le tems de *ſix années* conſécutives, à compter du jour de la date des Préſentes. Faiſons défenſes à tous Imprimeurs, Libraires & autres perſonnes de quelque qualité & condition qu'elles ſoient, d'en introduire de réimpreſſion étrangere dans aucun lieu de notre obéiſſance : A la charge que ces Préſentes ſeront enrégiſtrées tout au long ſur le Regiſtre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, dans trois mois de la date d'icelles; que la réimpreſſion deſdits Livres ſera faite dans notre Royaume, & non ailleurs, en bon papier & beaux caracteres, conformément à la feuille imprimée attachée pour modele ſous le contre-ſcel des Préſentes; que l'Impétrant ſe conformera en tout aux Réglemens de la Librairie, & notamment à celui du 10 Avril 1725; qu'avant de les expoſer en vente, les imprimés qui auront ſervi de copie à la réimpreſſion deſdits Livres, ſeront remis, dans le même état où l'Approbation y aura été donnée, ès mains de notre très cher & féal Chevalier Chancelier de France, le Sieur de Lamoignon; & qu'il en ſera enſuite remis deux Exemplaires de chacun dans notre Bibliotheque publique, un dans celle de notre Château du Louvre, & un dans celle de notredit très-cher & féal Chevalier Chancelier de France le Sieur de Lamoignon; le tout à peine de nullité des Préſentes. Du contenu deſquelles vous mandons & enjoignons de faire jouir ledit Expoſant, ou ſes ayans cauſe, pleinement & paiſiblement, ſans ſouffrir qu'il leur ſoit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons que la copie deſdites Préſentes, qui ſera imprimée tout au long au commencement ou à la fin deſdits Livres, ſoit tenue pour duement ſignifiée, & que foi y ſoit ajoutée comme à l'Original : Commandons au

premier notre Huiſſier ou Sergent ſur ce requis, de faire, pour l'exécution d'icelles, tous actes requis & néceſſaires, ſans demander autre permiſſion, & nonobſtant clameur de Haro, Charte Normande & Lettres à ce contraires : Car tel eſt notre plaiſir. DONNÉ à Verſailles, le vingt-troiſieme jour du mois d'Août, l'an de grace mil ſept cent ſoixante-un, & de notre Regne le quarante-ſixieme. Par le Roi en ſon Conſeil.

LE BEGUE.

Regiſtré ſur le Regiſtre XV de la Chambre Royale & Syndicale des Libraires & Imprimeurs de Paris, N°. 462, *fol.* 216, *conformément au Réglement de* 1723. *A Paris, ce* 11 *Septembre* 1761.

Signé, G. SAUGRAIN, *Syndic*.

Je cede & tranſporte mon droit au préſent Privilege à Meſſieurs Savoye, Deſpilly, & Didot, jeune, pour en jouir en mon lieu & place. Fait à Paris, ce 23 Mars 1763.

G. DESPREZ.

00072671

Digitized with financial assistance from
Observer Research Foundation
on 17 May, 2019